Jahrgang VII. Nummer 6. Juni 1928.

B'NAI B'RITH

MONATSBLÄTTER DER GROSSLOGE

FÜR DEN

ČECHOSLOVAKISCHEN STAAT X. I. O. B. B.

INHALT:

IM SELBSTVERLAGE DER GROSSLOGE.

NICHTMITGLIEDERN GEGENÜBER ALS MANUSKRIPT GEDRUCKT.

B'NAI B'RITH

MONATSBLÄTTER

DER GROSSLOGE FÜR DEN ČECHOSLOVAKISCHEN STAAT X. ?. O. B. B.

JAHRGANG VII. NUMMER 6. JUNI 1928.

Die Krise des Glaubens.

Von Friedrich Thieberger.

Nicht erst in unserer Zeit gibt es eine Krise des Glaubens. Die gab es zu allen Zeiten. Nur ist Form und Intensität der Krise jedesmal eine andere. Es gehört zum Wesen des Glaubens, als Gegenstück zum Zweifel empfunden zu werden, und darum will der Glaube immer wieder aus Zweifel und Erschütterung heraus erobert sein. Solange die kritische Frage lautete: Glauben oder Wissen, konnte es nur eine Rechtfertigung für den Glauben geben: der volkstümliche Vorbereiter für ein sittliches Leben zu sein. Aber es kann nicht genug deutlich hervorgehoben werden, daß mindestens seit einer Generation alle ernsten Köpfe, die sich um die Fragen der Sittlichkeit bemühen, zwei Tatsachen erkannt haben, einmal, daß die religiöse Haltung des Menschen eine an sich elementare, von der sittlichen Haltung verschiedene ist und ferner, daß das Religiöse im Menschen der Boden ist, welcher dem Sittlichen seine Nährquellen bietet. Kein System der Sittlichkeit kann aufrecht erhalten werden, ohne daß es sich an einen metaphysischen Weltsinn anklammert. Naturwissenschaftlich oder psychologisch läßt sich auch die geringste Forderung nach Güte nicht erklären. Das müßte dazu führen, das „Gute" dem „Nützlichen" gleichzusetzen, was nicht nur eine Degradierung des Guten bedeutet, sondern im krassen Widerspruch zur Wirklichkeit steht (denn auch das „Schlechte" kann irgendjemandem nützen und das „Gute" schaden); oder es würde dazu führen, „gut" und „schlecht" als angenehmes oder unangenehmes Gefühl zu bestimmen, was offenbar auch nicht zutrifft, da es genau so eine Freude am Schlechten gibt, wie eine Freude am Guten.

Das also kennzeichnet die Krisis des Glaubens von heute: Das Religiöse im Menschen steht als Grundlage seiner geistigen Existenz ganz außer Frage; wie aber soll man sich zum Lehrinhalt einer bestimmten Religion stellen?

In einer Sondernummer, die soeben die „Süddeutschen Monatshefte" in München herausgeben, wird die Frage von der Krisis der Religion nach allen Seiten hin behandelt, von Vertretern der Kunst, Philosophie und der verschiedenen Religionen (den jüdischen Anteil an der Frage erörtert Br. Felix Weltsch). Aus allen fünfzehn Beiträgen hört man deutlich heraus, daß unsere Zeit im Grunde religiös gestimmt ist, daß es keine Krise der Religion als des allgemein Religiösen im

Menschen gibt, wohl aber eine Krise der Religionen, d. h. der speziellen Formen des Religiösen, also eine Krise des Glaubens.

Die Frage geht uns Juden ganz besonders an. Denn nicht nur, daß unsere Religion unserem historischen Leben den eigentlichen Wert gibt und daß sie eine der Grundlagen ist, auf denen die gesamte menschliche Kultur von heute steht, ist sie in ganz eigenartiger Weise mit uns als Juden verbunden. Sie ist, wie Martin Buber es einmal ausgedrückt hat, „autonom", d. h. es gibt keine Juden, die nicht ihr angehören würden, und es gibt außerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft keine Juden. Die Probleme des jüdischen Lebens, der jüdischen Erziehung, ja der bloß physischen Erhaltung der Judenheit sind aufs innigste mit dem jüdischen Glauben verknüpft. Darum stehen auch sie heute in einer Krise.

Nun ist aber der Ausgangspunkt des spezifischen jüdischen Glaubens die Bibel. Die Frage der jüdischen Religion wird zur Frage der Bibelgläubigkeit.

Das, was das antike, in sich geschlossene Judentum als Glauben forderte — und die jüdische Antike reicht in den verschiedenen Ländern jeweils bis zur Zeit des unmittelbaren Anteils der Juden an der außerjüdischen Welt — ist Wortgläubigkeit, d. h. der Glaube, daß das überlieferte biblische Wort authentisch göttlich ist. Die gesamte Welt der jüdischen Tradition, die, wenn sie verloren ginge, nicht aus dem biblischen Wort ableitbar wäre und dennoch auf das biblische Wort zurückführbar ist, hat ausschließlich in der strengen Wortgläubigkeit ihren Lebensgrund. Zwischen Orthodox und Liberal gibt es nur einen quantitativen, wenn auch heftig sich gebärdenden Unterschied. Die einen lassen von der Wortgläubigkeit einen Abglanz bis auf die Bücher der letzten Dezisoren fallen, ja sie finden in der Bibel sogar die Andeutung an mündlich bewahrte göttliche Worte. Die anderen sind bibelwortgläubig, aber jeder Erweiterung und Kommentierung gegenüber kritisch. Das ergibt freilich eine Auflockerung des jüdischen Lebens und sieht manchmal sehr revolutionär aus. Wenn aber das Bibelwort von Vernunftserkenntnissen angegriffen wird, dann gibt es für Orthodox und Liberal nur eine Möglichkeit: Treue zum Wort, selbst um den Preis seiner Umdeutung. Alles andere wäre ungläubige Ausflucht. Das „Es steht geschrieben" muß für beide letzte Begründung sein.

Aber weder durch logische noch wertmäßige Gründe läßt sich die Erhaltung der Wortgläubigkeit erklären, sondern nur durch die lebendigen Lebensformen, die dem allgemeinen Bedürfnis des jüdischen Menschen Übergenüge taten und durch ständige geistige Wortbeschäftigung zum fernen Bibelwort in ahnende Beziehung setzten. Man glaubte (und glaubt) an das Bibelwort, weil nur durch dieses die geliebte Realität des jüdischen Tages, wie man ihn lebte, letzten Endes sanktioniert war. Man glaubte (und glaubt) an die Göttlichkeit des Berichtes über den Auszug aus Ägypten, weil die Lebensfülle des Pessahfestes, bis in ihre feinsten Details, eine Orientierung im ganzen Jahr schuf und weil die immer erneuerte Diskussion des talmudischen Schrifttums ein Wort ums andere gesetzlich oder legendär durchleuchtete und so der unausdeutbare Reichtum der Konsequenzen, die überirdische Einzigartigkeit des Bibelwortes verbürgen mußte.

Auch dem magischen Bedürfnis, das in jedem Menschen lebt, aus innersten Kräften auf die gegenständliche Welt einzuwirken, kommt die Wortgläubigkeit sehr entgegen. Welcher unmittelbare Halt am Überirdischen, wenn man ihn bei seinem Worte nehmen kann! Gebete, die man aus biblischen Worten zusammenstellt, lassen sich wie Zauberformeln aussprechen. Kabbalah und Zahlenmystik dehnen die biblischen Worte zu einer Weltglocke aus, unter der sie neue Spiegelungen, Maße und Gedankensysteme entdecken. Man muß den Buchstaben wie eine Hülle zurückschlagen, um sehen zu können.

Die andere Art von Bibelgläubigkeit ist mit der früheren nicht an unmittelbarer Gewißheit, das Wort Gottes zu besitzen, vergleichbar, sie ist aber nicht geringwertiger an innerem Schwung und an lebensbestimmender Kraft: es ist der G l a u b e a n d e n S i n n der biblischen Berichte. Auch dem Wortgläubigen teilt sich ein über den Stücken waltender Sinn mit, ja seine Sinngläubigkeit stützt nur noch mehr seine Wortgläubigkeit. Aber der Nur-Sinngläubige steht den Schwierigkeiten widerspruchsvoller Stücke und den Einwürfen späterer Erkenntnisse mit freierem Gefühl gegenüber. Der Sinn, der sich aus dem Bericht von der Weltschöpfung ergibt, daß ein einziges, unendliches Wesen die Welt erschaffen hat, ist dem Sinngläubigen das Glaubenswürdige und es bekümmert ihn nicht, ob es wirklich Gottes Rede war, das Licht vor den Gestirnen zu erschaffen. Und wenn es dort heißt: „Gott sah, daß es gut war“, so meint der Sinngläubige nicht, daß Gott diese Worte gesagt haben muß, sondern, daß sie das Symbol eines Weltoptimismus sind, an den allein man glauben soll. Selbst wenn niemals eine Offenbarung stattgefunden hätte und wenn alle Berichte nur bildhaft gemeint wären, so sind sie doch die gewaltigsten menschlichen E n t d e c k u n g e n ü b e r d e n S i n n d e r W e l t. Es ist darum die biblische Worthülle nicht damit erledigt, daß ihr einfacher oder tieferer Sinn irgendeinmal freigelegt wird, sondern niemals ist das Sinndeuten abgeschlossen, immer wieder entdeckt man, oft an jahrhundertelang brachgelegenen Stellen, neue Schichtungen des Sinnes.

Die Gefahr für den Wortgläubigen ist das Vergehen gegen das göttliche Wort, also die Sünde. Die Gefahr für den Sinngläubigen ist die Mißachtung eines unverkannten Stückes der Bibel, also ein Nicht-Verstehen. Für den Wortgläubigen muß die Bibelkritik ein Verbrechen an Gott sein, für den Sinngläubigen muß sie nicht einmal ein historisches Interesse haben. Herman Cohens „Religion der Vernunft“ ist ein Schulbeispiel (nicht liberaler, sondern) sinngläubiger Bibelerschließung; die Bibelkritik bleibt abseits liegen.

Es darf aber niemals vergessen werden, wie unablösbar der Sinn vom biblischen Bericht ist. Der Sinn hat wohl das Streben nach selbständiger Fortbildung und nimmt unversehens die Richtung ins Philosophische. Aber wenn der Sinngläubige nicht in jedem Augenblick die biblische Ausgangsebene gegenwärtig hat, verliert der Sinn seine Lebensfülle und damit den schöpferischen Antrieb. Die Sinngläubigkeit an den einzigen Gott wächst nur aus der Anschaubarkeit des biblischen Grundberichtes.

Es gibt aber noch eine dritte Weise, an die Bibel zu glauben: die G e h e i m n i s g l ä u b i g k e i t. Sie bereitet sich erst langsam im

Gefühl mancher vor, aber zukünftige Menschen werden sich ihr vielleicht am meisten eröffnen.

Man nennt gewöhnlich das ein Geheimnis, was nicht in den Bereich unseres Wissens fällt. Immerwährend sind wir von Geheimnissen des Noch-nicht-Wissens bewegt. Es gibt aber auch ein Geheimnis von dem, was wir wissen. Schon das Wissen von uns selbst, das uns allernächste, unmittelbarste, bei dem der Erkennende und das Erkannte Eines sind, lassen die abgrundlose Tiefe, den dunklen Menschen in uns ahnen, aus dem heraus alles, was wir tun und erleiden, wie an eine Oberfläche aufsteigt. Aber in dem Wissen von der Oberfläche liegt das Geheimnis der Tiefe. Wir erfahren, daß in jedem von uns ein geheimer Auftrag waltet, mit aller Strenge und Unbeirrbarkeit, der unser körperlich-geistiges Dasein wollte, aufwachsen und absterben läßt. Wir könnten ihn niemals in Worte fassen, aber daß wir seine Existenz spüren, ist unser einzig wahres Wissen. Mit jedem lebenden Ding ist es so: es entfaltet und entrollt sich in ihm ein Auftrag, eben dasjenige, was sein Persönlichstes und Heiligstes ist.

Unser forschendes Denken wird uns immer nur zu Erscheinungen der Oberfläche führen und zu den Zusammenhängen von Erscheinungen. Aber das offenbare Geheimnis der Erscheinungen, den Trieb ihrer Existenz, das „Da-Sein-Müssen", so wie sie sind, ahnen wir nur mit dem innersten Sinn für das Geheimnis.

Die Bibel ist die Urkunde des Geheimnisses. Ihre ganze Atmospähre ist vom ersten Wort an mit dem Geheimnis erfüllt. Alle die heiligen Geheimnisse der Welt sind nur Sendboten des einzigen Urgeheimnisses: Gottes. Und es gibt keinen Bericht, der wie dieser den Auftrag an den einzelnen Menschen so persönlich, so vertraut meinen könnte. Denn nicht ein zweitesmal gibt es dieses persönliche, vertraute Einbeschlossen-Sein von Mensch, Natur und Gott. Aus einem Geheimnis kommen wir, zu ihm kehren wir zurück und nicht in einen für die Phantasie faßbaren Raum. Auf diesem Wege des Geheimnisses, in diesem Hell-Dunkel des Lebens begleitet uns der Auftrag. Der Missionsgedanke der jüdischen Bibel ist der Glaube an das ungekannte Ziel, dem man zulebt, und der Messianismus ist nichts anderes als die Sehnsucht nach dem rechten Anbeginn des Weges. Das Gesetz aber ist nicht eine Heilsmethode für das ungekannte Ziel, sondern nur Mahnung, Bewährung und Freude, daß man in dem Stande einer Sendung lebt, deren Bote man ist, auch wenn man ihren Wortlaut nicht kennt.

Hier wird der Unterschied zur Sinngläubigkeit vielleicht am deutlichsten. Diese möchte das Ziel enthüllen und den Gedanken ins Ewige projizieren, den die Bibel und ihre Stücke bedeuten. Der Geheimnisgläubige aber sucht in der Bibel nicht nach objektiven Wissensdaten, nach Enthüllung von Geheimnissen des Noch-Nicht-Wissens, sondern er fühlt den Strom des wahren Geheimnisses, der ungeheuer durch die ganze Bibel rauscht und in dessen Echo das eigene Geheimnis widertönt. Der sittliche oder symbolische Gehalt der Paradiesgeschichte mit dem Fall der ersten Menschen ist dem Geheimnisgläubigen weniger bedeutsam als das ganze Mysterium erster Menschen, die suchen, stürzen und weitersuchen, alles in dem Auftrag, zu dessen Erkenntnis die Welt erwacht ist.

Allerdings scheint es nun, daß auf solche Weise die spezifische jüdische Bibelgläubigkeit in eine allgemeine Religiosität sich aufgelöst habe. Der persönliche Gott des Wortgläubigen ist zu einem philosophischen „Sinn" des Weltgeschehens geworden, die Fülle der Gebote und Bindungen ist vor dem erhöhten Bewußtsein eines allesdurchdringenden „Auftrages" zurückgetreten. Allein dann gerade ist die Krise eines spezifischen Glaubens überwunden, wenn der Gläubige ins allgemein Religiöse vorzudringen vermag und doch von jeder Phase seines Weges sagen kann: sie reicht bis in meine Seele.

Der Gottesbegriff.

Von Dr. Felix Weltsch.

Wenn ich im Rahmen der hier vereinigten Aufsätze über den „Gottesbegriff" sprechen soll, scheint es mir notwendig, einige Bemerkungen vorauszuschicken.

Vor allem möchte ich hervorheben: Ich spreche nicht als Theologe, sondern als Philosoph; d. h. als ein Mensch, der den Gottesbegriff, den er in unseren realen Religionen vorfindet, nicht durch Hinzufügung neuer Merkmale vertiefen oder bereichern will, sondern durch Analyse der vorhandenen Merkmale. Bei dieser Analyse des Gottesbegriffes will ich besonders auf jene Merkmale Rücksicht nehmen, die uns der Gottesbegriff der jüdischen Religion zeigt.

Es ist nicht leicht, von einem einheitlichen Gottesbegriff der jüdischen Religion zu sprechen. Das ist ohne weiters einzusehen, wenn man die Wandlungen bedenkt, welche die jüdische Religion in der Zeit ihres Entstehens mitzumachen hatte; wenn man bedenkt, daß der Gott der jüdischen Religion ursprünglich der National-Gott eines Hirtenstammes war, gesehen mit den Augen und mit den Bedürfnissen eines Nomadenvolkes, und schließlich der Gott der Propheten und der Psalmen wurde oder der jüdischen Mystiker oder des an Aristoteles geschulten großen jüdischen Philosophen Maimonides, oder — ich glaube, wir müssen so weit gehen, auch noch zu sagen — der Gott der großen jüdischen Philosophen Spinoza, Hermann Cohen, Martin Buber, Henri Bergson. Es ist der Gott der Propheten und der Schriftgelehrten, der Pharisäer und des Urchristentums, der Priester und der Philosophen, der Rationalisten und der Mystiker. Es ist der Gott der Bibel, des Talmud, der Kabbala und aller späteren Erklärer. Weiter ist zu bedenken, daß die Abfassung der Bibel allein ein Jahrtausend dauerte, und es ist klar, daß sich die Gottesvorstellung innerhalb eines Jahrtausends sehr wandelt.

Dennoch lassen sich in dem Gottesbegriff, wie ihn das Judentum geschaffen hat, gewisse typische Merkmale herausheben.

Und das will ich jetzt versuchen.

Zu allererst ist festzustellen, daß der Begriff „Gott" in allen Religionen zwei psychologischen Kategorien angehört, welche von einander sehr verschieden sind; und diese zwei Kategorien sind: Erlebnis und Glaube.

Man erlebt Gott oder man glaubt an Gott.

Man kann natürlich auch beides; es ist wohl schwer, Gott zu erleben, ohne an ihn zu glauben; aber es ist sehr gut möglich, an Gott zu glauben, auch wenn man ihn nie erlebt hat.

Ich halte es für einen der schwersten Fehler, in allen Gedanken über Gott und Religion, daß man diesen grundlegenden Unterschied von Erlebnis und Glaube nicht immer vor Augen hat.

Gott erleben heißt: Gottes Gegenwart spüren; zu Gott reden können, zu Gott beten können mit dem durchdringenden Gefühle, daß dieses Gebet angenommen wird; Gott fragen können und Antwort bekommen; kurz die Fähigkeit, Gott begegnen zu können; oder, um mit den Worten Martin Bubers zu reden; daß einem Gott zum Du wird.

An Gott bloß glauben, heißt: Überzeugt sein, daß Gott ist, wissen, daß Gott existiert, Vertrauen, Liebe haben zu Gott; glauben, daß alles von Gott abhängt; fühlen, daß man in Gottes Hand ist; das alles ist Glaube; aber es ist nicht Erleben.

Erlebnis gehört — nach Buber — der Du-Welt an, der höchsten Wirklichkeit, die es gibt. Glaube an Gott gehört der Es-Welt an.

Stellen wir uns einen Menschen vor, der bei seinen Eltern aufwächst, von ihnen erzogen wird, sie täglich sieht, mit ihnen spricht. Und dann einen anderen Menschen, der von Jugend auf fern von seinen Eltern aufwächst; die Eltern sorgen wohl für ihn, senden ihm Geld, bestimmen seine Laufbahn; aber er hat sie nie gesehen, nie mit ihnen gesprochen, sie sind ihm nie gegenübergestanden. Er glaubt an sie, er glaubt an ihre Existenz, er vertraut ihnen — der ist, wie der Mensch, der den Glauben hat; der Mensch, der das Gottes-Erlebnis hat, ist wie jener, der seine Eltern kennt, mit ihnen spricht. Die Philosophie — aber auch die Theologie — beschäftigt sich meist mit dem Glauben und mit dem Gott des Glaubens. Und doch — lesen wir einmal mit offenem Sinn die Berichte der großen Religiösen, der Propheten und Heiligen, der Ekstatiker und wahrhaft Frommen, und wir werden merken, die haben nicht nur an Gott geglaubt, die haben ihn erlebt; sie haben ihn gefragt und er hat geantwortet. Ich will auch noch auf ein wissenschaftliches Zeugnis hinweisen: Das Buch „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“ von James, in dessen Darlegungen das Erlebnis der Gegenwart Gottes aus einer Unzahl von Zeugnissen klar wird.

Betrachten wir nun gleich hier den Beitrag des Judentums zum Gotteserlebnis, so haben wir gerade im Auftreten der jüdischen Propheten, und vor allem in der Poesie der Psalmen, das höchste literarische Zeugnis wahrhaften Gottes erlebens. Aber auch noch in der jüngeren Zeit gibt es ein hervorragendes Zeugnis. Es ist die Strömung des Chassidismus, welche für den Westen Martin Buber entdeckt hat, eine mystische, volkstümliche religiöse Bewegung unter den Ostjuden, deren letzte verderbte Ausläufer noch die heutigen Wunderrabbiner sind, die wir auch in unserer Republik in Karpathorußland haben. Lesen wir die Geschichten, Legenden und Konfessionen der ersten großen Frommen dieser Strömung, so werden wir eine ungeheure Erkenntnis dessen haben, was ich Gottes-Erlebnis genannt habe.

Freilich glaube ich, daß gerade auf dem Gebiete des Gottes-Erlebnisses die Unterschiede zwischen den Religionen nicht groß sein werden. Sie werden mehr die äußeren Vorstellungen betreffen, die Bilder, unter denen das Erlebnis Gottes einhergeht: Mohammed hatte andere Erlebnisse wie Therese Neumann aus Kunnersreuth; und Katharina Emerich andere wie der „Balschemtow", der Begründer des Chassidismus. Aber es kommt nicht auf diese Bilder an; es kommt auf das Erlebnis des D u Gott gegenüber an; und dies scheint in allen Fällen sehr analog zu sein.

Wir verlassen nun dieses Gebiet des Erlebnisses; es ist wissenschaftlich nicht sehr ergiebig; es fördert nicht unsere begriffliche Gotteserkenntnis; es ist für den Einzelnen, der das Erlebnis hat, von ungeheurer Wichtigkeit. Aber es ist stumm demjenigen gegenüber, dessen Seele nicht so ekstatisch angelegt ist. Es ist der große Vorteil der andern Kategorie der Wirklichkeit Gottes, des Glaubens, daß sie zu jedermann zu sprechen vermag. Ihr wollen wir uns jetzt zuwenden.

Ich muß hier wieder zwei große Unterscheidungen machen: Die V o r s t e l l u n g, die man sich von Gott macht; und der S i n n, den man Gott beilegt.

Das erste ist das Bild, das man sich von ihm macht, das zweite ist die Bedeutung, die Gott für den Einzelnen hat.

Sprechen wir erst von der V o r s t e l l u n g.

Die Vorstellung von Gott hat eine ungeheure Entwicklung zu verzeichnen; in vielen Religionen; ganz besonders aber in der jüdischen Religion. Die christliche Religion hat von der jüdischen bereits eine recht entwickelte Gottesvorstellung übernommen und hat hier nichts Wesentliches mehr hinzugefügt. In der jüdischen Religion aber können wir die ganze Entwicklung verfolgen, von der naiven Vorstellung, die sich ein Hirte von seinem Stammesgott macht, bis zur höchsten philosophischen Vorstellung von Gott als causa sui bei Spinoza.

Es ist bekannt, daß in der Bibel Gott einfach menschliche Eigenschaften hat: er „spricht", er „zürnt", er „wendet sein Antlitz zu", er hat Augen, Ohren, er wendet sich ab usw. Dieses Bild verliert in der Weiterentwicklung immer mehr und mehr diese menschlichen Eigenschaften; es wird entanthropomorphisiert. Es war insbesondere die Arbeit der späteren jüdischen Bibelerklärer und Religionsphilosophen, diese anthromorphe Darstellung der Bibel zu erklären und den jüdischen Gottesbegriff bis zur höchsten Abstraktion zu reinigen. Es war die Lebenarbeit der zwei größten jüdischen Philosophen: M a i m o n i d e s und S p i n o z a. Maimonides hat ein Buch verfaßt, in welchem er jeden einzelnen anthromorphen Ausdruck der Bibel erklärt. Sein Begriff Gottes war bereits dem Begriff des Absoluten entsprechend. Maimonides stellte den Satz auf, daß man von Gott ü b e r h a u p t k e i n e p o s i t i v e n Eigenschaften aussagen könne, sondern nur n e g a t i v e, d. h. man kann ihm negative Eigenschaften absprechen; man kann sagen: er ist n i c h t begrenzt, er ist n i c h t abhängig, er ist n i c h t endlich usw. Durch immer neue negative Erkenntnisse nur kommen wir seiner wahren Erkenntnis näher. (Es ist interessant, daß mit dieser Erkenntnis, daß das Absolute eigentlich auf negativen Urteilen beruht,

Maimonides die große logische Erkenntnis Franz Brentanos vorweggenommen hat, daß nämlich die apodiktischen allgemeinen Urteile in Wahrheit stets negativ sind.)

Den letzten Schritt zur äußersten Reinigung des Gottesbegriffes, im Grunde bereits ein Schritt aus der jüdischen Religion hinaus, hat Baruch Spinoza gemacht; für ihn ist Gott der höchste Begriff der Denkeinheit; die causa sui, die unendliche Substanz. Mit dieser letzten Reinigung in der Richtung des absoluten Seins mündet der Gottesbegriff im Pantheismus, und damit hat er nicht nur die Grenzen des jüdischen Gottesbegriffes, sondern auch die Grenzen der jüdischen Religion überschritten.

So viel über die Vorstellung Gottes und nun kommen wir zum allerwichtigsten, zum Sinne dieses Begriffes.

Was hat der Gottesbegriff für einen Sinn, für eine Funktion, für eine Bedeutung? Was bedeutet er innerhalb der menschlichen Seele, innerhalb der menschlichen Sittlichkeit und des menschlichen Lebens?

Wie kommt der Mensch dazu, Gott zu denken?

Hier muß ich ein wenig ausholen. Bevor ich die Frage beantworte, „wie kommt der Mensch dazu, Gott zu denken?“, muß ich eine andere Frage aufwerfen und beantworten: „Wie kommt der Mensch dazu, überhaupt zu glauben?“

Es gibt wohl nur wenige Menschen, die nicht hie und da über ihre Alltagssorgen hinaus ihren Blick auf diese große, bald strahlend helle, bald beklemmend finstere Welt richten, in der wir leben, und die nicht manchmal das verwirrende Gefühl hätten: „Ja, wo bin ich denn eigentlich? Was hat man mit uns vor? Was hat dieses ganze strömende Geschehen, in dem ich bald aktiv mitschwimme, bald passiv mich forttreiben lasse, für einen Sinn? Ist es etwas Gutes oder etwas Böses? Soll ich diesem ganzen Geschehen Vertrauen entgegenbringen oder nicht?“

Es gibt Menschen, welche öfter an diese Dinge denken; Menschen, welche es seltener tun. Aber an seinen Tod denkt wohl jeder Mensch manchmal und neben dem Gedanken an den Tod steht hart die Frage nach dem Sinn des Lebens; die Frage nach dem Vertrauen zum Universum.

Diese Frage ist nun auf normalem Wege nicht zu beantworten. Wenn ich sonst auf eine solche Frage des Vertrauens eine Antwort geben soll, muß ich die Möglichkeit haben, mich zu informieren. Ich muß mir das ganze Tatsachenmaterial beschaffen und auf Grund dessen kann ich eine Antwort geben. Dieser Vorgang ist dem Universum gegenüber unmöglich. Wir besitzen nicht das Material, auf Grund dessen wir urteilen könnten. Wir kennen vom ganzen unendlichen Weltgeschehen nur ein verschwindend kleines Stück; wir überblicken nur eine Sekunde einer Ewigkeit. Und man müßte als gewissenhafter Beurteiler eigentlich am Ende des Weltgeschehens stehen, wenn man die Frage exakt beantworten wolle, ob wir ihm vertrauen können oder nicht. Auch Wahrscheinlichkeitsmomente kommen hier nicht in Betracht; denn auch sie sind auf Grund eines viel zu geringen Materials geschöpft. Es ist bekannt, daß die Philosophen versucht haben, dennoch diese Frage nach dem Vertrauen zur Welt zu beantworten. Aber die Verschiedenheit dieser Antworten zeigt uns klar,

daß diese Antworten nicht exakt und nicht verläßlich sind. Leibniz hielt die Welt für die beste der möglichen, Schopenhauer hielt sie für die schlechteste und glaubte, es wäre besser, wenn sie überhaupt nicht geschaffen worden wäre.

Wir haben also keine Möglichkeit, die fürchterliche Frage: „Sollen wir zur Welt Vertrauen haben oder nicht? Hat das Weltgeschehen einen Sinn oder nicht?“ exakt, wissenschaftlich, durch Ueberlegung oder aus Erfahrung zu beantworten. Und dennoch kann man nicht leben, ohne eine Antwort auf diese Frage zu haben. Denn jeder Schritt, den wir in der Welt tun, hängt davon ab, ob wir zu ihr Vertrauen haben.

In dieser schwierigen Situation, da das Leben eine Antwort auf die Vertrauensfrage verlangt, und die Vernunft, die Wissenschaft und die Erfahrung keine geben kann, in dieser schwierigen Situation gibt es eine Rettung: Die Tat des Glaubens. Denn das ist der Glaube: Die Entscheidung, dem Universum zu vertrauen, auch ohne Argumente und hinlängliche Erfahrungsgrundlage. Der Glaube ist die Tat, in der ich mich ohne Stütze durch Wissenschaft oder Erfahrung, aus freier Selbstherrlichkeit entscheide: Ich vertraue der Welt. Das ist der Kern des Glaubens. Ich entscheide mich: Ja, ich habe Vertrauen zu diesem ganzen Weltgeschehen, ich glaube daran, es ist keine grauenvolle Täuschug, sondern sie hat Sinn. Der Kern des Glaubens ist also die Vertrauensentscheidung. Das ist das Samenkorn. Dieses Samenkorn entfaltet sich — es entfaltet seine inneren logischen Kräfte. Was bedeutet es, daß ich zum Ganzen Vertrauen habe? Das bedeutet, daß dieses Geschehen einen Sinn hat; und das bedeutet, daß es so geartet ist, daß es meinem Geiste in idealer Weise entspricht, d. h. das Geschehen gibt auf die Frage meines Geistes eine positive Antwort, d. h. also eine geistige Antwort. Und diese geistige Antwort des Weltgeschehens auf meine Frage ist bereits Gott. Gott ist die von mir unabhängige geistige Auffassung des Sinnes des Weltgeschehens, auf den ich vertraue, an den ich glaube.

So entwickelt sich meines Erachtens der Gottesbegriff aus der Vertrauensentscheidung; so ist der Glaube an Gott in meinem Glauben an den Sinn der Welt enthalten.

Die weitere Entwicklung der Glaubensidee führt uns aber bereits zur ersten großen religiösen Scheidung, die für unsere weiteren Ausführungen und für das Spezifikum des jüdischen Gottes bereits entscheidend ist.

Ich kann zur Welt Vertrauen haben, weil

a) ein allmächtiger Gott die Welt vollkommen erschaffen hat und alles weitere Geschehen bereits in dieser einmaligen umfassenden Schöpfung enthalten ist.

Oder

b) weil Gott die Welt jetzt noch immer schafft, die Welt, die nicht fertig ist, sondern fortwährend wird; und zwar durch die Tat des Menschen wird; d. h. indem wir das Gute tun, schaffen wir weiter mit an der göttlichen Welt.

Das sind, meiner Ansicht nach, die großen Hauptarten der Vertrauensentscheidung und die beiden wichtigsten Formen der Religion, die ich in meinem Buche „Gnade und Freiheit“ die Religion der Gnade und die Religion der Freiheit genannt habe.

Es ist klar, daß diese beiden großen Religionstypen auch verschiedene Begriffe von Gott haben.

Nach der Religion der Gnade ist die Welt bereits zu Ende geschaffen; und zwar von einem allmächtigen Gott, der sie durch seine Tat geschaffen hat; alles menschliche Tun, jede Einzelheit, die jetzt noch geschieht, ist bereits damals in der Urschöpfung geschaffen worden; es gibt daher kein Werden mehr im scharfen Sinn des Wortes, sondern nur noch ein scheinbares Werden. Es kann nichts Neues geschehen. Menschliches Tun hat also keinen metaphysischen Sinn; es ist unfrei. Ob der Mensch gut ist, oder nicht, hängt nicht von ihm ab, sondern ist vorher bestimmt; es hängt daher von der Gnade Gottes ab. Das ganze Geschehen ist eigentlich nur ein Abwickeln eines Knäuels; es hat keine Realität, sondern nur Schein, ist nicht Ernst, sondern Spiel. Der Mensch ist daher auch nicht verantwortlich für sein Handeln; da sein Gut-Sein nicht von ihm, sondern von Gott, von Gottes Gnade abhängt. Und faßt man es genau, so gibt es in dieser Welt überhaupt kein Werden; es gibt nur ein Sein. Genauer: Ein Notwendig-Sein, das ewige in sich selbst geschlossene Sein, das Grund seiner selbst ist. Alles übrige ist darin enthalten.

Das Werden aber, die Quelle alles Seins, jenes innerliche Erleben, das wir erst durch unseren Geist zum Sein verarbeiten, indem wir mit unserem Verstande versuchen, es in die Einheit des Notwendig-Seins einzuspannen und einzugliedern, und das wir, durch diese denkende Prozedur seines Lebens entkleiden, abtöten, dieses Werden, das wir innerlich erleben, die großen Momente unseres Lebens, in denen wir uns schöpferisch fühlen, in denen wir aus gespanntester Kraft unserer Seele Neues zu schaffen glauben, ist nur Trug und Schein. Denn der Begriff des Werdens, richtig und scharf zu Ende gedacht, verlangt, daß der Werdende vor seinem Entstehen noch nicht ist; Werden-„müssen“ ist ein Widerspruch. Nur dann kann man von einem Werden, im letzten, im metaphysischen Sinne sprechen, wenn es nicht werden muß; wenn es also nicht irgendwie vorausgeschaffen war.

Auf diesem Standpunkt aber steht die Religion der Freiheit. Hier gibt es dieses Werden im metaphysischen Sinn. Die Welt ist noch nicht zu Ende geschaffen, noch nicht vollendet, sie „wird“, sie wird jetzt noch immer geschaffen, und zwar durch die Tat des Menschen. Darum ist der Mensch verantwortlich für sein Tun, denn sein Tun hat die höchste Würde und den höchsten Ernst, der überhaupt denkbar ist. Ob der Mensch das Gute tut, ob er gut ist, hängt nicht von Gott und von Gottes Gnade ab, sondern liegt in der Freiheit des Menschen. Wie verträgt sich diese Religion der Freiheit, welche dem Menschen die Freiheit seines Tuns und den Sinn seiner Verantwortlichkeit retten will, mit dem Begriff Gottes, vor allem mit dem Begriff eines allmächtigen Gottes? Das ist die Kernfrage, die jede Religion irgendwie lösen muß.

Es gibt hier zwei Hauptwege:

a) Entweder ist Gott nicht allmächtig, oder

b) Gott hat sich freiwillig den Menschen gegenüber seiner Allmacht begeben. Er hat dem Menschen generell die Freiheit geschenkt.

Er hat dann auf die freie Tat des Menschen keinen Einfluß; die Schöpfung ist auf den Menschen übergegangen; denn Gott hat ihm einen Bereich seiner schöpferischen Gewalt abgetreten. Die freie menschliche Tat ist göttliche Tat. Gott ist auf diese Tat angewiesen; durch sie wird die Welt weitergeschaffen. Der Mensch ist verantwortlich für das Weltgeschehen geworden.

Auf dem ersten Standpunkt, daß Gott nicht allmächtig sei, d. h. daß Gott selbst erst in der freien Tat des Menschen entstehe, daß es keinen absoluten Gott gibt, stehen manche pantheistisch-naturwissenschaftliche Weltanschauungen. Das Werden der Welt, das im Bewußtsein, im Geiste und in der freien Tat des Menschen seine höchste Stufe erreicht hat, ist das Werden Gottes. Das ist eine pantheistische Lehre, etwa der Pantheismus Goethes, aber ganz entgegengesetzt dem Pantheismus des Spinoza, der nur einen Gott des absoluten Seins kennt. Spinozas Pantheismus ist ein Pantheismus des Seins; dieser Pantheismus, von dem ich hier rede, ist ein Pantheismus des Werdens. Ich möchte hervorheben, daß vor einigen Jahren das Buch des Prager Philosophen Professor Ehrenfels „Kosmogonie" erschienen ist, das etwa auf diesem Standpunkt steht.

Die Religionen der Freiheit stehen meistens auf dem zweiten Standpunkt. Sie nehmen einen absoluten Gott an, der sich freiwillig seiner Allmacht der menschlichen Tat gegenüber begeben hat.

Es hat also neben dem absoluten vollkommenen Sein das Werden wieder eine metaphysische Wirklichkeit erhalten. Das bedeutet: Der absolute Gott hat sich in das Abenteuer des Werdens gestürzt. Er hat seine ruhige Absolutheit des Seins aufgegeben und will „werden". Und hier kommt nun das Ur-Paradox:

Das Werden hat das absolute Sein als höchstes Ziel. Dennoch ist es mehr als das absolute Sein! Und darum ist dem absoluten Sein das Werden eine Bereicherung. Darum — ins Religiöse gewendet — ist die freie Tat des Menschen vom allmächtigen Gott unabhängig, und darum ist der allmächtige Gott auf die freie Tat des Menschen angewiesen.

Ich kann dieses Paradox — welches Max Brod auf dem Gebiet der Sittlichkeit das „Diesseitswunder" nennt — hier nicht näher ausführen. Es würde in den Rahmen dieses Aufsatzes nicht hineinpassen. Ich verweise auf das letzte Kapitel meines Buches „Gnade und Freiheit", in welchem ich dieses Problem ausführlich behandle und zu lösen versucht habe.

Wir finden diese Religion der Freiheit und den ihr entsprechenden Gottesbegriff vor allem in der christlichen Mystik, in der Weltanschauung des Meister Ekkehard und Jakob Böhme. Wir finden sie in der Weltanschauung der Denker des deutschen Idealismus: Fichte, vor allem Schelling. Wir finden sie vor allem auch in der jüdischen Religion. Und damit kehre ich von dieser philosophischen Exkursion wieder zu meinem speziellen Thema zurück. Ich stelle als die Grund-

these auf: Der jüdische Gott ist ein Gott der Religion der Freiheit, ein Gott nämlich, der sich zugunsten der menschlichen Freiheit eines Teiles seiner Macht begeben hat; die sittliche Freiheit des Menschen ist der allgemeinste und tiefste Grundsatz der jüdischen Religion. Das ist auch der tiefste Gegensatz zur christlichen Religion, welche eine Religion der Gnade ist, und in welcher der Mensch keine metaphysische Freiheit vor Gott hat. Aus diesen Grundunterscheidungen zwischen den beiden Religionen: Freiheit und Gnade, entstehen alle weiteren Unterschiede auf dem Gebiete der Religion und der Sittlichkeit. Die große Systematik und Casuistik der Gnadenlehre in den christlichen Religionen zeigt, wie die christliche Religion mit diesem großen Problem gerungen hat, wobei die katholische Religion die schmiegsamere ist und der menschlichen Freiheit näher gekommen ist als die protestantische, welche strenger die Unfreiheit betont und Kompromissen in dieser Beziehung abhold ist. Es ist keine Frage, daß auch in der jüdischen Religion Elemente der Gnadenlehre enthalten sind; aber dennoch steht sie — das steht dem Kenner dieser Religion außer Zweifel — in ihrem wesentlichen Sinn auf dem Standpunkte der Freiheit des Menschen, und zwar der Freiheit nicht etwa im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Notwendigkeit (um dieses Problem handelt es sich hier gar nicht), sondern der Freiheit im Gegensatze zur Gnade, der Freiheit Gott gegenüber, der religiösen oder metaphysischen Freiheit.

Daß die Freiheit ein Grundbegriff der jüdischen Religion ist, darüber sind sich alle großen Lehrer des Judentums einig. Der größte jüdische Religionsphilosoph Maimonides sagt: „Es ist ein Grundsatz der Gesetze unseres Lehrers Moses und aller, die ihm anhängen, daß der Mensch volle Freiheit hat, d. h. daß er vermöge seiner Natur mit freier Wahl und Selbstbestimmung alles tue, was er zu tun vermag.

Daß diesem Grundsatze — so heißt es weiter — von Männern unserer Nation und unseres Glaubens je widersprochen wurde, ist nie gehört worden.“

Maimonides verbietet sogar die Astrologie, weil unsere Lehre keine Vorausbestimmung des Schicksals zuläßt; es würde nämlich — so sagt er — damit die wirkliche Freiheit aufgegeben und damit hätten die Gebote ihren Zweck verloren.

Ein zentraler Satz des Talmud, der als Grundlage der jüdischen Religiosität immer wieder zitiert wird, lautet: Alles ist in der Hand Gottes, nur nicht die Gottesfurcht. Das bedeutet: Alles ist von Gott abhängig, alles steht in der Macht und im Willen Gottes, nur nicht die Frage, ob der Mensch gut oder böse ist. Diese Wahlfreiheit hat Gott ein für allemal dem Menschen überlassen.

Er hat dem Menschen nur das „Gesetz“ gegeben: die Thora. „Es ist Dir gesagt worden, oh Mensch“, spricht der Prophet Amos, „was gut sei“. Mehr aber nicht. Ob der Mensch es tut und wie er es tut, das ist seine Sache; das hängt von ihm ab; darüber hat Gott keine Macht. Der Gegensatz zum Christentum ist in allen diesen Ansichten klar.

Damit hängt ein anderer Grundsatz zusammen: Nach der christlichen Lehre ist der Mensch seit der Erbsünde von Grund aus böse

und nur die durch den Opfertod Jesu erlangte Gnade kann ihn retten, jeden einzelnen nach einem vorausbestimmten Plan.

Nach jüdischer Anschauung ist die Seele des Menschen *rein*; er selbst vermag sie erst zu verderben. Die Juden beten jeden Morgen: „Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben hast, ist rein".

Das Böse in der Welt ist auf den bösen Trieb zurückzuführen. Nach jüdischer Lehre hat der böse Trieb keine Selbständigkeit. Im Gegenteil, er ist ein Weg, Gott zu dienen, indem man ihn überwindet. Oder, wie es an einer chassidischen Stelle heißt: „Man soll aus dem bösen Trieb einen Wagen für Gott machen". Er ist ein Mittel, das Gute zu tun. Es ist eine optimistische Auffassung vom Sinn des Bösen in der Welt: Das Böse als der Widerstand gegenüber dem Guten, den der gute Wille zu überwinden hat.

Dieser Freiheit entspricht auch das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es ist bekannt, daß die jüdische Religion auf dem Bund des Menschen mit Gott beruht, gleichsam auf einem Vertrag. Charakteristisch für die jüdische Religion ist das *Hadern* mit Gott. Der Name der Juden, „Israel", bedeutet „der Gotteskämpfer" und erinnert an den Kampf Jakobs mit dem Engel. Und das größte religionsphilosophische biblische Werk Hiob beruht auf einem „Prozeß" mit Gott, wieder also dem Hadern mit Gott, jenem Zur Rede-Stellen Gottes, das in vielen späteren literarischen Produkten, vor allem in Goethes Faust, immer wieder als Motiv benützt worden ist.

Ein weiterer *wesentlicher* Unterschied zwischen dem Verhältnis der Juden zu Gott und dem Verhältnis der Christen zu Gott ist die *Unmittelbarkeit*.

Die Gestalt des „*Mittlers*", welche für die christliche Lehre charakteristisch ist, fehlt dem Judentum. *Ein jeder* hat die Möglichkeit, sich selbst an Gott zu wenden. Und Gott freut sich, wenn man gut ist. Ja, er ist geradezu auf die gute Tat des Menschen angewiesen, er braucht sie. Denn der Mensch ist ihm Helfer in der Schöpfung. In der jüdischen Mystik spielt die „Schechinah" eine große Rolle. Es heißt, die Glorie Gottes, die „Schechinah", habe sich von Gott getrennt und solle nun durch die Tat des Menschen zu Gott zurückkehren. — In den Gegenständen sind göttliche Funken zerstreut, welche die Menschen erlösen sollen.

Eine alte Sage lautet: „Warum war Adam das letzte von allem Geschaffene? Das kannst du daraus entnehmen: Tag um Tag verrichtete der Herr seine Arbeit und schuf die ganze Welt, aber am sechsten Tage erschuf er den Menschen und sprach zu ihm: Bisher habe ich mich bemüht um die Arbeit, von nun an sei du darum bemüht."

Diese Hilfe, welche der Mensch Gott in der Schöpfung leistet, ist auch der Sinn des bekannten Bibelverses: „Entweihet nicht den Namen meiner Heiligkeit, auf daß ich geheiligt werde in der Mitte der Kinder Israel."

Mit der Freiheit hängt die Idee zusammen, daß irdisches Werden Wert haben kann, daß die Welt und der Mensch sich bessern können und sich alles zum Guten — zum sittlich Guten — wenden wird.

Das ist die jüdische Lehre des Messianismus; es wird die Zeit kommen, wo der Löwe neben dem Schaf weiden wird. Das jüdische

Jenseits ist nicht ein Ort jenseits, also außerhalb der Welt; sondern ein Ort in dieser irdischen Welt; aber er liegt in der Zukunft. Das Jenseits heißt für den Juden nicht jenseits, sondern die kommende, zukünftige Welt.

Das Heil der Menschheit liegt nicht in der Vergangenheit, und es liegt nicht im Jenseits, es liegt in der Zukunft. Und ob es kommt, hängt davon ab, daß der Mensch das Gute tut. Der Mensch ist verantwortlich dafür und so hat in dieser religiösen Auffassung die Sittlichkeit ihre höchste Bestätigung gefunden; sie ist im Grunde das letzte Ziel, und so wollte denn der moderne jüdische Religionsphilosoph Hermann Cohen, der bekannte Begründer des Neukantianismus, das Wesen Gottes in der Gewähr dafür erblicken, daß die Sittlichkeit sinnvoll sei. Gott ist ihm gleichsam der „Garant" der Sittlichkeit.

Ich glaube hiemit die wesentlichen Punkte des jüdischen Gottesbegriffes und der jüdischen Religiosität angeführt zu haben — besonders diejenigen, welche die jüdische Religion im Gegensatz zur christlichen setzen. Ich wiederhole in Schlagworten:

Religiöse und sittliche Freiheit des Menschen.

Es gibt keine Erbsünde. Die Seele des Menschen ist rein.

Das Böse ist ein Mittel zum Guten.

Das freie Verhältnis zu Gott.

Das direkte Verhältnis zu Gott (ohne Mittler).

Der Mensch als Mitschöpfer Gottes.

Die Erlösung kommt nicht im Jenseits, sondern im Diesseits, wenn auch in der künftigen Zeit.

Das menschliche Tun hat für Gott Wert; der Mensch ist daher verantwortlich für sein Tun, als Mitschöpfer Gottes. Diese metaphysische Verantwortlichkeit ist die tiefste Voraussetzung der Sittlichkeit.

Daß dem jüdischen Gottesbegriff eine andere Art von Frömmigkeit, eine andere Art von religiösem Gefühl, und schließlich eine andere Ethik entspricht, liegt auf der Hand. Der Vorteil der jüdischen Religion für die Ethik ist, daß es auf das Tun des Menschen im letzten Sinn ankommt. Die Verantwortung für das menschliche Tun erscheint hier geradezu ins Absolute gesteigert. Daß in Wahrheit nur wenige Menschen die moralische Kraft haben, sich mit dieser Verantwortung voll zu erfüllen, das ist kein Fehler der religiösen Konstruktion, sondern ein Fehler der menschlichen Schwäche und ist analog der Tatsache, daß auch der Christ sich von seiner Religion der Liebe in der Wirklichkeit nicht voll erfüllen zu lassen vermag.

Es liegt selbstverständlich nicht in der Absicht dieser meiner Ausführungen, Werturteile abzugeben, oder in Form alter Disputationen zu suchen, welcher Gottesbegriff der reifere, der bessere, welche Religion die beste ist. Aus dieser heiklen Frage hat sich schon der alte Nathan der Weise am glücklichsten herausgezogen, indem er eine Fabel erzählte, die von jedem Bekenner jeder Religion verlangt, daß er die seine für die wahre halte und daß jeder um die Wette streben solle, die eigenartige sittliche Kraft seiner Religion an den Tag zu legen.

Man kann vielleicht dieser Fabel auch eine philosophische Wendung geben.

Wenn man die großen philosophischen oder religiösen Systeme betrachtet, welche der Mensch geschaffen hat, so zeigen sie alle an einer Stelle, daß sie Menschenwerk sind. Sie haben alle einen Fehler, eine Stelle, wo sie brüchig sind, wo ihre Einheit wie durch einen Gewaltakt erzielt erscheint; es ist entweder ein Paradox, ein coincidentia oppositorum, ein Widerspruch, eine Verschwommenheit, eine quaternio terminorum, oder eine Blindheit gegenüber Tatsachen. Es wäre reizvoll, dies bei den großen Systemen Kants, Leibnitz oder Spinozas zu zeigen, aber es ist hier nicht meine Sache. Auch die großen religiösen Systeme haben eine solche Stelle; und diese Stelle hat bei den Religionen des Abendlandes fast immer etwas mit dem Problem Gnade und Freiheit zu tun. Der Widerspruch zwischen der Allmacht Gottes und der Freiheit des Menschen ist ihre schwache Stelle. Der Unterschied liegt nun darin, daß diese schwache Stelle in der jüdischen Religion anderswo liegt als in der christlichen; nämlich mehr zur Freiheit des Menschen zu. So daß in der jüdischen Religion die Allmacht Gottes, in der christlichen Religion wieder die menschliche Freiheit gefährdet ist.

Sehr oft fühlt man den Widerspruch und sagt einfach: Wir kommen darüber nicht hinweg; man erklärt den menschlichen Geist diesem Widerspruch gegenüber bankerott. Es ist interessant, daß das Konzil von Trient erklärt hat, daß der Wille in freier Weise mit der Gnade wirke. Der Lehrer der Dogmatik, Specht, sagt darüber: „Wir stehen hier vor einem Geheimnis, dessen vollständige Durchdringung kaum je gelingen wird.“ Und es ist bezeichnend, daß die berühmte congregatio de auxiliis im Streite zwischen den Molinisten und den Thomisten beide Systeme tolerierte und den kirchlichen Streit zwischen ihnen einfach verbot!

Und um ein ähnliches Verhalten der jüdischen Religion festzulegen: Der mehrmals zitierte Begründer des Chassidismus, Baalschem, sagt: Vor allem muß der Gläubige an den freien Willen glauben. Mit der Determination und dem freien Willen verhält es sich aber so: Wir sind verpflichtet, an beide zu glauben, beide zu bekennen!

Beide Religionen also spüren diese schwache Stelle. Sie betrifft dasselbe Problem; nur liegt diese Stelle in beiden Religionen an verschiedenen Punkten. Und das ist von Bedeutung. Denn diese schwache Stelle wirkt anders, wenn sie anders lokalisiert ist.

Diese schwache Stelle ist von größter Bedeutung. In gewisser Beziehung ist sie nämlich eine starke Stelle; sie ist die Stelle, von der aus der menschliche Gedanke weiterwächst; sie ist eine befruchtende Stelle. Denn gerade dort, wo ein System brüchig ist, beginnt es neu zu wachsen, über sich selbst hinaus zu wachsen. Der menschliche Geist will Einheit und Ruhe finden; aber er darf keine Ruhe finden; und dafür, daß er in der gewonnenen Einheit keine Ruhe findet, dafür sorgt dieser schwache Punkt. Er sprengt die erworbene Einheit und er treibt den menschlichen Geist vorwärts, zu neuer, weiterer, tieferer Erkenntnis.

Dieser schwache Punkt ist um so fruchtbarer, je geladener mit Explosivstoffen er ist, je größer die Probleme sind, in denen er verborgen ist, je stärker der Widerspruch ist, und je größer die Kraft ist, die diesen Widerspruch zur Einheit überbrückt. Und so ist denn dieser schwache Punkt nur ein schwacher Punkt vom Standpunkte der gewonnenen Einheit, der Ruhe, der Statik; vom Standpunkt der Dynamik des menschlichen Geistes, vom Standpunkt der Neuschöpfung ist er ein starker Punkt.

Und eine solche Stelle ist eben der Kampf zwischen Gnade und Freiheit. Sie ist die Stelle, welche die Dialektik des Gottesbegriffes immer weiter vorwärts treibt und welche diesen Begriff nicht zur Ruhe kommen läßt. Wohin die Entwicklung geht, wage ich nicht zu entscheiden. Ich wage auch nicht zu entscheiden, ob sich die beiden Gottesbegriffe in der Weiterentwicklung nähern oder entfernen werden. Sicher ist nur: die Fruchtbarkeit der Weiterentwicklung des Gottesbegriffes für das menschliche Leben, für die menschliche Sittlichkeit und für das geistige Glück der Menschheit wird davon abhängen, wie ernst die Menschheit diesen Widerspruch zwischen Gnade und Freiheit nehmen wird und wie groß ihre geistige Sehnsucht sein wird, diesen Widerspruch unermüdlich, immer wieder zu neuer Einheit zu überbrücken.

Monistische Religion.

Von Dr. Adolf Bischitzky.

Monismus ist philosophisch-wissenschaftlicher Glaube, gestützt auf die Fortschritte wahrer Naturerkenntnis in allen Zweigen der Naturwissenschaft.

Haeckel hat die fundamentalen Grundsätze des Monismus folgendermaßen formuliert:

1. Materielle Körperwelt und immaterielle Geisteswelt bilden ein einziges untrennbares und allumfassendes Universum (einheitliche Weltanschauung).

2. Welt und Gott bilden eine einzige Substanz (Materie und Energie sind untrennbare Attribute) (Pantheismus).

3. Das Universum ist ewig und unendlich, ist niemals erschaffen und entwickelt sich nach ewigen Naturgesetzen (Evolutionismus).

4. Das Substanzgesetz (Erhaltung der Materie und Energie) beherrscht alle Erscheinungen ohne Ausnahme; alles geht mit natürlichen Dingen zu (Naturalismus und Rationismus).

5. Es gibt keine besondere Lebenskraft, welche den physikalischen und chemischen Kräften unabhängig und selbständig gegenübersteht (Hylozoismus).

6. Die Seele des Menschen ist kein selbständiges unsterbliches Wesen, sondern auf natürlichem Wege aus der Tierseele entstanden, ein Komplex von Gehirnfunktionen (Thanatismus).

Religion wurzelt im Verhältnis des Menschen zur Idee des Universums, der letzten Quelle alles Seins und Lebens überhaupt und in diesem Sinne ist auch der Monismus Religion. Als freier wissenschaftlicher Glaube, der jederzeit bereit ist, den Platz zu räumen, wenn eine bessere Wahrheit winkt, steht er den starren Religionen mit ihrem Glauben an unumstößliche Wahrheiten schroff gegenüber. Haeckel spricht in seinen „Welträtseln“ wiederholt von monistischer Religion, in seinem bekannten Altenburger Vortrage aber nennt er den Monismus ein Band zwischen Religion und Wissenschaft, ein Band zwischen diesen beiden Gebieten der höchsten menschlichen Geistestätigkeit. Denn, sagt er, durch den Monismus wird das Gefühlsbedürfnis unseres Gemütes ebenso befriedigt wie das Kausalitätsbedürfnis unseres Verstandes. In diesem Sinne soll hier von monistischer Religion die Rede sein, wobei manches von dem, was den komplizierten Begriff „Religion“ geschaffen hat, berücksichtigt werden soll.

Die Anlage zur Religion ist mit dem Erscheinen der Vernunft gegeben. Erst das Vermögen, bei der Wirkung nach der Ursache zu fragen, also auch nach der letzten und ersten Ursache, macht Religion möglich. Der Erkenntnistrieb, der in seiner weiteren Steigerung und Entwicklung zur selbständigen, vorurteilslosen Wissenschaft geführt hat, stand auch an der Wiege der Religion. Der Erkenntnistrieb allein aber, selbst im Vereine mit der Einbildungskraft, einer weiteren Fähigkeit des Intellektes, würde schließlich nichts anderes als fortschreitendes Erkennen gezeitigt haben. Um das, was wir unter Religion verstehen, ganz zu erfassen, muß noch nach anderen Faktoren gesucht werden, die hier in Tätigkeit treten. So hat Hume an dem Zustandekommen von Religion neben dem Erkenntnistrieb den sehr interessierten Trieb nach Wohlbefinden teilnehmen lassen und Feuerbach hat als den Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion den Wunsch bezeichnet. Hätte der Mensch immer was er bedarf, ginge alles nach seinem Wunsche, müßte er niemals mit Bangen der Zukunft entgegensehen, so wäre schwerlich in ihm der Gedanke an höhere Wesen im Sinne der Religion entstanden. Was er sich selbst nicht schaffen kann, das soll ihm sein Gott schaffen, und der Wunsch, mit dem Sterben nicht zugrunde zu gehen, schuf den Gedanken an die Fortdauer nach dem Tode, an die Unsterblichkeit der Seele.

Nach Schleiermacher wiederum besteht das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, mithin das Wesen der Religion darin, daß der Mensch sich seiner selbst als schlechthin abhängig bewußt ist und das Woher dieser Abhängigkeit d. h. dasjenige, wovon er sich in dieser Art abhängig fühlt, nennt er Gott. Die bedingungslose Abhängigkeit bestimmt seine Vorstellung von dem Unerklärbaren, dem Ursprung alles Seins. Mit der Erklärung des Ursprungs der Religion ist ihr Wesen, der Inhalt des Begriffes noch lange nicht erschöpft.

Wiewohl auf anderem Boden der menschlichen Seele entsprossen, aber doch frühzeitig vom religiösen Glauben umfangen und mit religiösen Glaubenssätzen vereinigt, wurde die Tugendlehre zum sittlichen Kern der Religion. Die Gesetze der Ethik, bestimmt dazu, das Verhältnis der Lebewesen untereinander zu ordnen, aus ihrem Zusammen-

leben hervorgegangen, sollten, mit den Glaubenssätzen der Religion verknüpft, stärkere Kraft und sichere Geltung erhalten. Und wenn auch der moderne Ethiker nach einer glaubensfreien Begründung der Sittlichkeit strebt und die Ethik zu befreien sucht aus ihrer jahrtausenden Umklammerung durch die Religion, also eine selbständige Moral ohne Religion will, so hat es doch andererseits niemals eine Religion ohne Moral gegeben und es wird daher von keiner Religion gesprochen werden können, ohne zugleich ihre sittlichen Grundsätze in Betracht zu ziehen.

Und wie mit dem Guten so steht es auch mit dem Schönen. So wesensfremd auch Kunst und Religion sind, eine Usurpation der ersteren seitens der Religion ist auch hier erfolgt, derart, daß bloße gegenseitige Beeinflussung Zusammengehörigkeit vortäuscht.

Wie verhält sich nun der Monismus zu all den Antrieben und Bestandteilen der Religion? Auch an der Wiege des Monismus steht die Vernunft, der allein der Monist das Recht zugesteht, auf die tausendfältigen Fragen zu antworten, die sich in dem reichverwickelten Naturgetriebe, in dem auch der Mensch mit allen seinen Einrichtungen und Errungenschaften Platz nimmt, entgegenstellen. Ihr verdankt der Mensch die ungeheueren Fortschritte auf allen Gebieten der Naturerkenntnis, ihr die vielverschlungenen Schlüsse, zu denen durch moderne technische Mittel ermöglichte und verfeinerte Naturbetrachtung berechtigt, und die in einer Zahl fundamentaler Grundsätze des Monismus gipfeln.

Der Erkenntnistrieb des primitiven Menschen, in dem auch die ersten Ansätze zur Religion überhaupt wurzeln, er hat im Laufe der Jahrhunderte über Berge von empirischen Kenntnissen und philosophischen Klärungen, einer höheren Denkarbeit, zur wissenschaftlichen monistischen Welterkenntnis emporgeführt und Rätsel der Natur gelöst, die früher für unlösbar für alle Zeiten gegolten haben.

Auch der Monismus ist — wie jede Religion, wie jede philosophische Erklärung — nicht frei von Produkten der Phantasie. Schon die Heranziehung von Begriffen wie „ewig", „unendlich", die vollends unvorstellbar für menschliches Denken sind, deuten darauf. Der Monist ist sich jedoch jeder Lücke seiner Beweisführung bewußt, er ist sich dessen bewußt, daß er das große Rätsel der Welt, die Erforschung der ersten und letzten Ursache der Welt nicht zu lösen vermag. Das einzige große Weltwunder Gott, Natur oder Substanz ist ihm fremd und er gibt zu, daß er dem innersten Wesen der Natur, dem „Ding an sich", das hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, ebenso fremd und verständnislos gegenübersteht wie der Mensch vor tausend Jahren. Unfruchtbares Grübeln aber ist nicht seine Sache. Umsomehr aber wendet er sich den gewaltigen realen Fortschritten und seiner diesen entsprießenden Naturphilosophie zu, die nach Entdeckung der beiden großen Naturgesetze „des Grundgesetzes von der Erhaltung der Kraft und des Stoffes" und des „Entwicklungsgesetzes" ihn zu der Ueberzeugung von der universalen Einheit der Natur und somit zur monistischen Philosophie geführt hat.

Wie steht es nun um die anderen erwähnten Wurzeln religiösen Glaubens? Der Trieb nach Wohlbefinden, nach Glückseligkeit ist in

jedem Menschen von Natur aus vorhanden und wunschlos ist kein Mensch. Allein der Monist erwartet die Erfüllung seiner Wünsche und den Schutz vor Ungemach niemals von höheren Mächten oder einem einzigen allmächtigen und allbarmherzigen intelligiblen Wesen, für welche in seiner Weltvorstellung kein Platz ist. Daher kennt er keine Gebete, keine Opfer, keinen Kultus, durch welche er als Flehender die gewaltigen Mächte für sich zu stimmen suchte. In die Natur, die dem Menschen nicht nur reichen Segen gibt, die mit ihrer ungeheueren Uebermacht auch aller seiner Bemühungen spottet, unerwartet niederreißt, was er aufgebaut, ihm mitten im glücklichen Schaffen Not und Tod bringt, ihn den Augenblick nicht genießen läßt, in diese bald gütige bald aber unheimliche und schreckliche Natur menschenähnliche Wesen zu setzen, die ihm wie ein gütiger Nachbar, wie ein Landes- und Schutzherr helfen und vor Gefahren schützen sollen, ist mit dem Weltbild des Monisten unvereinbar. Nicht erst nach erfolglosem Flehen und Bitten, Kasteien und Opfern sich in den Ratschluß Gottes zu fügen, nein, nach Versagen aller eigenen Bemühungen, aller menschlichen Kräfte Unabwendbares hinzunehmen, ist seine Raison. Der Abhängigkeit von der Natur sich voll bewußt, strebt er dahin, dieser Abhängigkeit Grenzen zu setzen, den Kräften der Natur soweit als möglich sich in den Weg zu stellen, ja ihnen den Weg zu weisen und sie sich selbst dienstbar zu machen. Und wie vieles ist den Errungenschaften seiner Technik, der dank der fortschreitenden Naturerkenntnis immer mehr sich vervollkommenden Technik schon gelungen! Das Wasser hat er eingespannt, das ihm die Lokomotive treibt, die Elektrizität hat er gezwungen, ihm Botschaften zu vermitteln, er läßt sich durch die Luft tragen, wohin er will, er befiehlt dem Dampf, für ihn zu pflügen, Lasten zu heben, er schreibt dem Blitz seinen Weg vor, kurz er will die gefürchtete Natur mit allen ihren Kräften sich botmäßig machen. Und so führt seine Vorstellung von Welt und Natur nicht zu stiller Resignation und Ergebenheit, sondern zu schöpferischer Kraft.

In seinem Kampfe gegen die Natur richtet er seine Angriffe auch gegen die rohe Natur im Menschen selbst und gelangt so zur fortschreitenden Veredlung, zur wahren Vermenschlichung seiner Seele.

Mit dem Streben nach Wahrheit pflanzt er sich so ein zweites Ideal, dem er mit gleicher Begeisterung, mit gleicher Energie nachjagt, das Ideal der Tugend.

Der Inbegriff des Guten, Tugend genannt, fällt im Monismus im Großen und Ganzen mit der Vorstellung anderer Religionen zusammen. Auch hier wird an den Humanitätsgeboten der Liebe und Duldung, des Mitleids und der Hilfe festgehalten, vielleicht nur mit dem Unterschied, daß die Gebote vernunftgemäß sich nicht an Gefühle wenden, die sich nicht gebieten lassen, als vielmehr an Handlungen, und daß daher beim Gebot werktätiger Liebe der Nachdruck nicht auf die Liebe als vielmehr auf die Werktätigkeit und beim Gebot barmherziger Hilfe weniger auf Barmherzigkeit als auf die helfende Tat gelegt wird.

Im Mittelpunkt monistischer Ethik steht auch die Duldsamkeit gegenüber allen Menschen, auch gegenüber Menschen anderen Glaubens, anderer Anschauung, die Duldsamkeit, die hier aber nicht zum toten Buchstaben geworden, sondern in der Praxis des Lebens geübt

wird. Zwar trachtet auch der Monist, seine Lehren in Wort und Schrift zu verteidigen und zu verbreiten, sein Licht unter Menschen zu tragen. Wohl wendet auch er sich gegen Lehren, die ihm überwunden zu sein scheinen, niemals aber gegen Menschen selbst. Gewalttätigkeiten gegen Andersdenkende, Religionskriege, Judenpogrome und Christenverfolgungen sind für ihn Dinge einer kulturlosen Welt. Die vielfachen Gestalten des Glaubens sind ihm Etappen in der Entwicklung menschlicher Geistestätigkeit und es gibt eben Menschen, die auf diesen Stufen verharren. Diese wegen ihrer Ueberzeugung zurückzusetzen oder gar zu verfolgen, steht im Widerspruch mit monistischem moralischen Handeln, daher ist der Antisemitismus mit den monistischen Lehren unvereinbar. Jedem Menschen duldsam und helfend die Hand zu reichen, ihn in seiner *geistigen und sittlichen Entwicklung zu fördern*, das ist der sittliche Kern des Monismus. Das in der Natur waltende Entwicklungsgesetz, das der Monist als wahr erkannt hat, muß auch in dem Stück Natur, Mensch genannt, seine Geltung haben, und an diesen dahinströmenden Strom der Menschheit sein eigenes fliehendes Dasein knüpfen (um Schillers Worte zu gebrauchen), das ist des Monisten sittliches Leben.

Die goldene Regel „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, die schon von den ältesten jüdischen Weisen und später denen Griechenlands aufgestellt und in verschiedenster Form ausgesprochen wurde, die auch Konfutse, der chinesische Philosoph und Religionsstifter, 500 Jahre vor Christi in die Worte kleidete: „Tue jedem anderen, was du willst, das er dir tun soll; und tue keinem anderen, was du willst, das er dir nicht tun soll. Du brauchst nur dieses Gebot allein; es ist die Grundlage aller anderen Gebote“, dieses goldene Sittengesetz, es gilt auch für den Monisten, freilich nicht mit der Uebertreibung der Nächstenliebe auf Kosten der Selbstliebe, wie sie in der christlichen Moral mit ihrer Verachtung gegen das eigene Individuum, zugleich mit der Verachtung gegen die Natur, Kultur, Familie und Frau Platz gefunden. Auch der Altruismus ist letzten Endes nur ein verfeinerter Egoismus und niemals noch ist ohne Egoismus etwas Großes, etwas Erhabenes vollführt worden. Und darum hält die monistische Ethik nur die Ausschreitungen egoistischer Triebe für verwerflich und im Gleichgewicht, in der Harmonie zwischen Nächstenliebe und Eigenliebe begreift sie die vollkommene Tugend. Nicht in der Verleugnung, sondern in der Läuterung des Egoismus liegt die Sittlichkeit, und wenn Carneri Recht hat, daß nur der Glückseligkeitstrieb als notwendige Fortentwicklung des Selbsterhaltungstriebs alle Handlungen des Menschen, alle Fortschritte der Menschheit erklärt, dann kann nur durch allmähliche Verfeinerung, durch Veredlung dieses natürlichen egoistischen Glückseligkeitsstrebens die Läuterung des Egoismus erfolgen, die zur wahren Sittlichkeit führt. Und gerade die christliche Religion, welche den Egoismus bekämpft und verwirft, hat mit dem Dogma der Unsterblichkeit der Seele und der Aussicht auf ewige Belohnung im Jenseits, derentwegen man den irdischen Verlockungen des Lasters widerstehen soll, den berechnendsten Egoismus aufs Schild gehoben, und nirgends hat die Verbindung von Religion und Moral so schädigend für letztere gewirkt als gerade hier. Darum auch die Forderung des modernen Ethikers nach Trennung von Reli-

gion und Ethik. Nur der Monismus hat das Verhältnis des Menschen zur Idee des Universums und das Verhältnis des Menschen zum Nebenmenschen, hat Religion und Ethik in Uebereinstimmung gebracht und David Friedrich Strauß hat der monistischen Moral und der monistischen Religion wie folgt Ausdruck gegeben:

„Vergiß in keinem Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist; in keinem Augenblick, daß alle anderen gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du, sind — das ist der Inbegriff aller Moral.“

„Vergiß in keinem Augenblick, daß du und alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und anderen widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion.“

Und nun noch zu der Verbindung von Religion und Kunst. Ich sprach da von bloßer gegenseitiger Beeinflussung. Nicht nur hat die Religion künstlerischem Schaffen reichlich Stoff geschenkt, es wirken andererseits auch die Schöpfungen der Kunst insofern religiös, als sie die im unendlichen Ganzen für uns unübersehbare Harmonie des Weltalls uns in beschränktem Rahmen zur Anschauung bringen. Und doch hat Religion und Kunst sowie die Ethik, jedes für sich, einen besonderen Platz im menschlichen Geistes- und Seelenleben. Die *Religion* greift *nach dem Erhabenen im Weltall, die Ethik nach dem Erhabenen im Menschen und die Kunst ersinnt für dieses Höchste eine befriedigende Form, um es festzuhalten.*

So wie die Ethik, so wurde auch die Kunst von den verschiedensten Religionsformen vor ihren Wagen gespannt, um durch sie Einfluß auf die Festigung des Glaubens zu gewinnen. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als in dem Widerspruch zwischen christlicher Kunst und christlicher Relegion, nach deren Glaubenssätzen das ganze irdische Leben keinen Wert besitzt und somit auch das Schöne in Kunst und Leben wertlos und nur als Vorbereitung für das ewige Leben im Jenseits betrachtet wird.

Im Weltbilde des Monismus wird dem Ideale des Schönen ein ebenbürtiger Platz eingeräumt wie den Idealen des Wahren und Guten. Alle drei Begriffe haben sich im Menschen gleichzeitig und selbständig entwickelt, wobei freilich einer an dem andern sich klärte. Es ist immer der ganze Mensch, der aus uns handelt. Und es kann nur der für das Gute und Wahre volles Empfinden haben, der auch von wahrem Schönheitssinn durchdrungen ist. Zum ganzen Menschen gehört neben Geist und Gemüt, Verstand und Herz, auch die Phantasie, deren Domäne das Gebiet des Schönen ist. Nur im Sinne dieser Auffassung kann auch von einer monistischen Kunst die Rede sein.

Nicht jene neue Form der Kunst, die sich im Zusammenhange mit den Fortschritten der Naturwissenschaften entwickelt hat, denen wir die Entdeckung so vieler neuer, schöner Lebensformen zu danken haben

— in diese irrige Auffassung ist auch Haeckel verfallen — ist monistische Kunst.

Es ist nicht die Art des Stoffes, welche die monistische Kunst bestimmt, wie es bei der christlichen Kunst der Fall ist, sondern die Art der Auffassung von Kunst überhaupt, als des Ausdrucks intensiven Empfindens von Leben und Sein. Und ehrfurchtsvoll gebannt steht der Monist wie vor den Schönheiten der Natur, an deren Werken sein Schönheitssinn sich gebildet hat, so auch vor der Schönheitsfülle der unvergänglichen Werke des Mittelalters, vor den prachtvollen gothischen Domen, den Tausenden von Marmorstatuen christlicher Heiliger, den tiefempfundenen Darstellungen von Christus und der Madonna, sowie auch vor den herrlichen Schöpfungen unserer modernen Meister.

Was hat denn der Künstler mit Lehren zu tun! Es wäre denn, daß er den weltumfassenden Gedanken des Schönen aus dem Leben in die Lehren, welche immer sie auch sein mögen, hineinlegt. Wenn z. B. Boticelli oder Hoffmann die Mutterliebe im Leben tief empfunden und ihrem Empfinden in ihrem wundervollen Madonnenbilde Form gegeben haben, gilt dies etwa einer Lehre, gilt dies dem Glauben an eine Mutter Gottes?

Monismus ist philosophisch wissenschaftlicher Glaube, gestützt auf die Fortschritte wahrer Naturerkenntnis, gestützt auch, weil zur Naturerkenntnis gehörig, auf die Erkenntnis vom innersten Wesen des Menschen selbst und seiner Gemeinschaft, auf die Erkenntnis seiner geistigen und sittlichen Entwicklung.

Damit ist aber der Monismus zu einem neuen Glauben geworden, zum Glauben an den Menschen selbst; an den Menschen, der in seinem Streben nach Wahrheit der Natur alle Geheimnisse entwindend, zu deren Beherrscher sich allmählich emporschwingt, der in Verwirklichung seines Ideals des Guten den rohen Kampf ums Dasein im menschlichen Leben selbst überwindet und dessen höchste Glückseligkeit durch das Ideal des Schönen gekrönt wird.

Ob man diesen Glauben Religion nennt oder, weil wahre Naturerkenntnis, nämlich die Erkenntnis des allumfassenden, in der Natur wirkenden Entwicklungsgesetzes zu ihm emporgeführt hat, ihn als wissenschaftliche Hypothese oder vielleicht wie Haeckel als Band zwischen Wissenschaft und Religion gelten lassen will, ist gleichgültig. Bedeutungsvoll ist nur die Tatsache, daß der Monismus dem modernen Menschen gleichzeitig volle Befriedigung für die Bedürfnisse seines Verstandes sowie für die Bedürfnisse seines Gemütes gewährt.

Und nun nur noch kurz die Frage: Kann ein Jude Monist sein? Sofern er an dem Glauben seiner Väter, an dem Glauben an eine Offenbarung, an einen außerweltlichen, persönlichen Gott, der spricht und handelt, der liebt und rächt, der belohnt und bestraft, festhält, gewiß nicht. Wer sich aber von diesen Vorstellungen frei gemacht hat, wer Jude von Geburt ist, gleichgültig ob mit oder ohne besonderem Volksbewußtsein, oder wer bloß Jude aus pietätischem Gefühl ist, oder wer gar einzig allein aus Solidarität mit einer zurückgesetzten und vielfach verfolgten Gemeinschaft, in die er hineingeboren, Jude geblieben, ein solcher Jude kann von monistischer Ueberzeugung durchdrungen sein. Es wird diesen vielleicht mit Befriedigung erfüllen, daß einer der größten Geister der

Weltgeschichte, der durch seine Philosophie, seinen Pantheismus den Grund zur monistischen Lehre gelegt hat, prophetisch, lange noch, bevor die Fortschritte wahrer Naturerkenntnis im 19. Jahrhundert diese Lehre begründet haben, daß Baruch Spinoza Jude war und auch Jude geblieben wäre, wenn nicht religiöse Unduldsamkeit von Juden und blinder Haß ihn aus der Gemeinschaft gestoßen hätten.

Ein Ruf nach Religiosität.

Von Prof. Gustav Flusser.

Der Name Emanuel Rádl hat auch in unseren Reihen einen guten Klang. Er ist nicht nur der berufenste Nachfolger Masaryks im akademischen Lehramt, sondern auch Fortsetzer seiner Lehre und Verfechter seiner Humanitätsideale. Gleich seinem Lehrer Masaryk widmet er die intensivste Aufmerksamkeit den religiösen Idealen vor dem Krieg und in der Nachkriegszeit, er bekämpft den religiösen Dilettantismus, setzt sich ein für den religiösen Fortschritt und auf dem Wege der Staatsmoral und der Rassentheorie gelangt er zum Nationalitätenproblem in unserem Staat.

Wer Masaryks Religionsphilosophie kennt, wer Rádls größtes Werk — die moderne Wissenschaft — gelesen hat, den überrascht nicht die sonst paradoxe Erscheinung, daß an der Spitze der christlich-akademischen YMCA in der Tschechoslowakei, daß an der Spitze der neugegründeten „Christlichen Revue“ — ein Freidenker, Emanuel Rádl, steht.

Diese beiden Institutionen, die YMCA und die „Christliche Revue“, stehen auf dem Boden des Christentums und sind in Verbindung mit allen großen christlichen Bewegungen der ganzen Welt. Christus als Person ist für diese Richtung eine Quelle des persönlichen Glaubens, der Sicherheit, der sittlichen Wahrhaftigkeit und ein Maßstab des öffentlichen Lebens. Ausgangspunkt dieser Bewegung ist die christliche Lebensauffassung, ihr Ziel ist die Umerziehung der Jugend.

In den Dienst dieser Idee hat sich Rádl gestellt. Seine Staatsphilosophie gipfelt in der Forderung, allen Bürgern des Staates ihre Abstammung, Überzeugung, ihr Bekenntnis und ihre Weltanschauung voll zu respektieren, in dem Glauben, daß alle Bürger des Staates trotz der Verschiedenheit ihres politischen Bekenntnisses von gemeinsamen Interessen umschlungen sind.

Für diese Richtung ist Humanität und Menschenliebe das Ziel, Religiosität aber der Weg. Trotz der wiederholt betonten christlichen Einstellung und der damit zusammenhängenden Ideologie, wird die Loyalität und Sachlichkeit in jeder Hinsicht und in vollem Umfang nicht nur gelehrt, sondern auch praktisch betätigt. In alle Einrichtungen der YMCA werden in gleichem Maße alle Bürger ohne Rücksicht auf Nationalität und Konfession als Gleiche neben Gleichen aufgenommen, in ihre Rechte darf nicht eingegriffen werden.

Die Träger der neuen Generation, die heranwachsende Intelligenz, ist hier Gegenstand der aufmerksamsten Beobachtung. Ihr Ergebnis ist eine Schrift aus der Feder Emanuel Rádls: „Die Krise der Intelligenz”

(Verlag der Christlichen Revue 1928), die in der interessierten Öffentlichkeit eine Sensation geworden ist.

Der freidenkende Autor lehnt zunächst die kritiklose Agitation gegen die Kirche entschieden ab. Er sieht im Geistlichen den verkannten Vorgänger der modernen Intelligenz. Die neuzeitlichen Forscher sind die verweltlichten Heiligen des Mittelalters, der heilige Augustin ist ebenso ein Held des Mittelalters wie Newton der der Neuzeit, die Kreuzzüge sind Vorgänger der modernen Nordpol-Expeditionen und die Klöster sind die Vorstufen der modernen Schulen. Das Königreich der Götter ist alt und machtlos geworden, die Unendlichkeit der Natur ist das neue Schlagwort. Nicht mehr Glaube, sondern Wissen, nicht mehr Himmel und Hölle, sondern das menschliche Weltall, nicht mehr Theologie, sondern Philosophie, nicht mehr scholastischer Professor, sondern Dichter; volkstümliche Vorträge und Rundfunk sind an Stelle der Predigten in der Kirche, Theater und Biograph an Stelle des Gottesdienstes getreten, der Roman statt der Bibel, der Arzt statt des Priesters und die politischen Parteien statt der Kirche. Auf dem Kultus dieses Ideals ist die heutige Situation jener Menschen gegründet, die sich heute Intelligenz nennen. Sie haben sich gegen das geistliche Ideal des Mittelalters gestellt, haben es von seinem Platz verdrängt und sich selbst auf diesen Posten gestellt. Geistlichkeit als herrschender Stand — Intelligenz im Sinne der Bildung — Intelligenz als Menschen, die sich auf Grund ihres Zeugnisses ernähren — das sind die Stufen, auf welchen die Krise der Gebildeten entstanden ist.

Es gab Zeiten, in welchen gottergebene Männer gelehrt haben, daß die Religion die Welt beherrscht und der Ritter ein Diener zu ihrem Schutze ist. Dann kam die Zeit, in der Philosophen auf dem Thron der Menschheit Platz genommen haben; die darauf kommende Epoche brachte romantische Dichter als Erlöser der Menschen, und es gab Zeiten, in denen die Wissenschaft sich brüsten konnte, sie sei es, die die Welt beherrscht... Fuit Ilium! Heute sind sie alle geknechtet, Religion und Literatur, Philosophie und Wissenschaft, sie alle stehen im Dienste der Politik — und was für einer Politik!

Wir leben in einer Zeit des geistigen Verfalls und die Masse siegt über den Geist. Dieser Verfall hat die ganze Welt erfaßt. Es ist wahrscheinlich, daß die ehemalige Bedeutung der studierten Berufe für immer erledigt ist. Weder das Schulzeugnis, noch der Titel eines Dichters, Journalisten, Forschers gibt dessen Träger den früheren aristokratischen Glanz. Studierte Menschen wird dasselbe Schicksal ereilen, wie seinerzeit die geistlichen Priester, als sie die Intelligenz davongejagt und ihren Platz eingenommen haben.

Ohne die Herrschaft des gebildeten Standes wird die Welt bestehen, jedoch ohne Herrschaft des Geistes kann man nicht leben. Es ist nicht wahr, daß das Volk und seine Politik die Hauptsache ist und die soziale Frage die Unterlage des menschlichen Trachtens darstellt: geistige, religiöse, sittliche, wissenschaftliche Interessen sind höher, und alles übrige, Politik und Staat und Volk und soziale Einrichtungen müssen solchen Dingen dienen, die ewig sind und für alle Menschen gelten. Und es war ein schicksalschwerer, welthisto-

rischer Irrtum der Gebildeten, als sie sich zu Anfang der Renaissance gegen die Grundpfeiler des Königreichs — das nicht von dieser Welt ist — gegen die Religion gestellt haben. Sie sind in die Situation der Girondisten geraten, die den französischen König vom Thron gezerrt haben, damit sie dann selbst von ihren eigenen Nachfolgern — den Jakobinern — hingerichtet werden. Die moderne Intelligenz hat sich im Namen der Philosophie gegen die Religion, hierauf im Namen der Wissenschaft gegen die Philospohie gestellt. Es bleibt nur noch übrig, daß sie sich im Namen des praktischen Lebens gegen die Wissenschaft, Kunst und Literatur stellt. Die moderne Zeit ist in eine eigenartige Situation geraten, daß sie im Namen der Bildung dasjenige verurteilt, was die Bildung ermöglicht und ihr zur Grundlage gedient hat. Und so ist es dorthin gekommen, wohin es kommen mußte: zur Krise der Intelligenz — als Folge der Auflehnung gegen Gott. Die neue Zeit hat in ihrer Verblendung vergessen, daß Gottes Lehre nicht nur für Gotteshäuser bestimmt ist, sondern daß auf ihr, und nur auf ihr dasjenige gebaut werden kann, was des Menschen Glück begründet: Wissenschaft, Kunst und Literatur.

Die Krise der Intelligenz ist eine ernste Sorge: im Elternhause, in der Schule, im Versammlungslokal und im Gerichtssaal. Von allen Seiten dringt an unser Ohr die Frage, worin besteht die Krankheit dieser Jugend, die in den Randerscheinungen zu Katastrophen führt? Und es ist dies insbesondere der Schulmann, der die Kinder der Friedens-, Kriegs- und Nachkriegszeit in rascher Aufeinanderfolge zu beobachten Gelegenheit hat und von bangen Sorgen erfüllt ist. Rádls Ruf nach Religiosität will eines der Heilmittel sein; jedoch sein Rezept kann nicht kritiklos hingenommen werden.

Die Jugend von heute will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Die von dem Gefühle des eigenen Lebensrechtes erfüllte Jugend nimmt die Einordnung in der Familie nicht mehr als selbstverständlich hin; sie ist bestrebt, den Maßstab einer eigenen Sittlichkeit auch an das Elternhaus und an die Schule anzulegen. Von den Fesseln, die sonst Eltern und Kinder verbanden, macht sie sich frei und geht ihre eigenen Wege.

Wer es aber gut meint mit unserer Jugend, wer Verständnis hat für ihren Kampf um den Aufbau ihrer Existenz, der ebnet ihr den Weg zurück ins Elternhaus: nicht durch den Zwang, aber auch nicht durch die religiöse Zügellosigkeit, sondern durch den religiösen Fortschritt.

Der religiöse Fortschritt ist nicht die Bestimmung vom kirchlichen Zwang und von der staatlichen Gewalt. Wie in allen Gebieten menschlicher Bestrebungen gibt es auch eine religiöse Entwicklung und einen religiösen Fortschritt. Er ist die Unterlage unseres privaten und öffentlichen Lebens. Die Religion als Erziehungsmethode darf nicht eine starre Form sein, sondern lebendiger und lebensfroher Geist von unserem Geiste. Dieser Tatsache dürfen wir uns nicht verschließen, wenn es uns ernst ist um die Forderung, den geistigen und sittlichen Charakter des jüdischen Stammes nicht nur vor dem Verfall zu retten, sondern weiter zu entwickeln und zu heben.

Religion und Erziehung.

Von Dr. J. Ziegler, Karlsbad.

In welchem inneren Zusammenhang stehen diese zwei Worte? Ist die Religion für die Erziehung der Jugend wirklich ein unerläßliches Moment? Und wenn ja, wie erzieht man die Jugend zur Religion? Ich will versuchen, diese Fragen, die heute zweifellos zu den aktuellsten Kulturfragen gehören, einer etwas eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Vorerst einige Worte über das Problem „Erziehung". Nicht wenige sind der Anschauung, man könne überhaupt nicht erziehen. Die Seelenverfassung, die ein Menschenkind von Eltern, Ahnen und Verwandten mit der Geburt übernimmt, kann nicht geändert werden: aus einem Choleriker wird kein Melancholiker, ein Zaudernder kein Sanguiniker und ein Nörgler kein Enthusiast. Wie der Mensch von „Natur" aus ist, so bleibt er und so muß er sich verbrauchen. Die Erfahrungen des täglichen Lebens erhärten diese Ansicht ununterbrochen. Unleugbar. Wenn Erziehung tatsächlich zum Ziele hätte, eine wesentliche Änderung der dem Menschen angeborenen Eigenschaften herbeizuführen, müßte man ihre Arbeit eine Sisyphusarbeit nennen. Aber die „Erziehung" hat sich niemals diese Aufgabe gestellt und will sie sich auch nicht stellen. Ich erziehe mein Kind, heißt nichts anderes als: ich will mein Kind heranbilden zur Erfüllung seiner Pflichten und zur Geltendmachung seiner Rechte. Pflicht ist das Recht der anderen auf mich, Recht ist die Pflicht der anderen gegen mich. Ob es sich um die Familie, um die Gesellschaft handelt, in der ich mich bewege, um das Volk, dessen Teil ich bin, um den Staat, zu dessen Bürgern ich zähle, kommt nicht in Frage. Es ist hier bloß das Grundprinzip gemeint. Da es sich nun bei alldem um das Verhältnis zum Nebenmenschen handelt, kann dieses Grundprinzip in ein einziges Wort zusammengefaßt werden, in das Wort: Anpassung. Wenn Kinder zu Artigkeit und Höflichkeit ermahnt werden, zu Fleiß und Sparsamkeit, zu Reinheit und Ehrlichkeit, so bedeutet das alles Anpassung an Sitte und Brauch der Gemeinschaft, an die Gesetze des Staates, an die Gewohnheiten des Volkes, der Familie. Und wenn ich mein Kind vor feigem Zurückweichen warne, es ermahne, für seine Ehre einzustehen, sein Recht sich nicht verkürzen zu lassen, so werde ich doch stets hinzufügen: aber ja nicht mit dem Kopf durch die Wand rennen wollen! Und das ist abermals: Anpassung. Anpassung aber kann gelehrt werden. Und sie muß gelehrt werden. Vor allem jene, die zur Pflichterfüllung gegen den Nebenmenschen führt. Sein Recht wahren, liegt in der Natur eines jeden Menschen. Vor nicht langer Zeit sprach ich mit einem Freunde über die geringen Fortschritte der Sittlichkeit in uns Menschen. „Wie könnte es denn anders sein," erwiderte mein Freund, „mit jedem Kinde wird doch ein frisches Raubtier geboren." Wenn das auch nicht so ganz richtig ist, so ist doch das eine zweifellos, daß in uns allen der Egoismus das Primäre, Mächtigere ist und daß wir in erster Linie zur Anpassung an das Recht der anderen erziehen müssen, das heißt zur Hemmung der eigenen, häufig nur vermeintlichen Rechte. Sonach ist Anpassung gleichbedeutend mit Hem-

mung. Ich hemme meine Triebe, nicht nur um mich der Gesellschaft anzupassen, in der ich lebe, sondern auch indem ich mich ihr anpasse. Daß die Fähigkeit zur Hemmung der Triebe und Leidenschaften, des egozentrischen Willens gekräftigt werden kann, ist eine biologische Tatsache. Jeder individuelle Organismus kann sich durch den Einfluß der äußeren Existenzbedingungen verändern und Eigenschaften erwerben, welche seine Voreltern nicht besaßen (Haeckel). Sonach kann der Mensch zur Hemmung erzogen werden. Hemmung heißt ja nicht Umwandlung, sondern nur Unterdrückung. Es gibt keinen Trieb, der nicht zu unterdrücken wäre, zumal wenn wir uns dessen bewußt sind, daß diese Unterdrückung von der Gesamtheit gefördert und wohlwollend aufgenommen wird.

Was ist sonach Erziehung? Die Belehrung zur Anpassung oder zur Stärkung der Hemmungen.

Ich wage nun die Behauptung, daß zu solcher Belehrung für die Jugend nur ein wahrhaft religiöser Mensch sich eignen kann.

Was ist Religion? Es ist ein lateinisches Wort und wird wohl am richtigsten mit „Verbundenheit" übersetzt. Auf das Verhältnis zu Gott angewendet, ist es die Verbundenheit der Seele mit Gott. Aber keine lose, keine leicht zu lockernde, zeitweilige Verbundenheit, sondern eine dauernde, tiefe, enge Verbundenheit, eine Verbundenheit der Ehrfurcht und der Liebe. Wir sind freilich seit Jahrhunderten gewöhnt, mit dem Worte „religiös" nur auf die Verbundenheit mit Gott uns zu beziehen. Es gibt aber auch eine religiöse Verbundenheit mit der Wissenschaft, mit der Kunst, mit einem Berufe, welcher die gleiche Hingebung, den gleichen Idealismus auslöst, wie die mit Gott.

Nur freilich ist diese religiöse Verbundenheit des Arztes, des Rechtsanwaltes, des Künstlers, des Gelehrten, des Staatsmannes mit dem Berufe eine Gnade, die nur wenigen zuteil wird und von den wenigen in ganzer Vollkommenheit nur den Auserwählten. Ein Weg aber ist allen gangbar: die Verbundenheit mit Gott. Sie adelt in ihrer Reinheit jeden Stand, jeden Beruf, jeden Rang. Ein gottverbundener Mensch ist voll der göttlichen Harmonie und seine Harmonie teilt sich allem mit, die sich ihm nahen. Nicht von Religion und Erziehung soll daher gesprochen werden, sondern nur vom religiösen Menschen und Erziehung. Nicht die Religion erzieht, sondern der religiöse Mensch erzieht als Vorbild der Jugend in der „Inhibition", in der Hemmung alles Stofflichen im Dienste der anderen, der Familie, des Volkes, des Staates.

Damit entfällt von selbst die Frage, wie wir zur Religion erziehen sollen, damit sie die große Hemmungsstation des Menschen werde, der keiner von uns entraten kann. Durch reine Gottverbundenheit. Nicht was wir der Jugend geben, wird da zur Hauptsache, sondern wie wir geben: nur Seele wirkt auf Seele. In früheren Zeiten, da das Kind in der Regel den kleinen Beruf des Vaters fortgesetzt hatte, da die Gemeinschaft stark genug, den jungen Menschen ihre Hemmungen aufzuzwingen, ihn in ihrem Bann zu halten, pflanzte sich die Tradition der Familie gefühlsmäßig, mechanisch fort. Heute, da der ärmste Jude sein Kind studieren läßt, wird die inhaltslose Beobachtung des Kults, die Tradition ohne „wie" eine Fessel, die er

lästernd und geringschätzend von sich wirft, weil eben der häusliche und synagogale Kult ihm gar nichts sagt. Nur wo der Kult die Seele ergreift, wird er zum Heiligtum. Bedeutet Erziehung nichts anderes als Heranbildung zur Erfüllung der Pflichten gegen andere, zur Geltendmachung meines Rechtes in der Gemeinschaft, in der ich lebe und wirke, dann ist die Gottverbundenheit auch heute noch der berufenste Erzieher, aber nur durch den Mund, durch das Vorbild des in Liebe und Ehrfurcht erglühenden, wahrhaft religiösen Menschen. Darum waren die Propheten Israels die großen Lehrer, die großen Erzieher ihres Volkes. Die Prophetie aber ist in Israel schon lange gänzlich erloschen.

Náš řád a náboženské obce.

Napsal dr. Karel Rix.

Sledujeme-li dějiny řádu B. B., dospějeme k poznání, že byly dvě příčiny, které vedly před 85 lety k jeho založení na půdě severoamerické. Bylo to v době, kdy padaly těžké řetězy dělící od věků židovské ghetto od ostatního světa, byla to doba, kdy objevily se na politickém obzoru evropském první slibné červánky dávno vytoužené svobody a rovnosti, kdy výkvět inteligence byl uchvácen posvátným žárem nadšení pro osvobození lidstva z tíživých pout zpátečnictví, nevolnictví a libovůle. V severní Americe tehdy stálo slunce Svobody již vysoko. Ale ku podivu: Američan, horující pro svobodu a rovnoprávnost v životě veřejném a jsa na tyto své vymoženosti nemálo pyšný, nepřipustil, aby tyto vznešené zásady překročily práh jeho života rodinného a klubovního. Nešlo tu tak ani o vyslovený antisemitismus, jako spíše o povýšený amerikanismus neuznávající cizince za plnocenné. V Americe působily tehdy již po desetiletí světové organisace přenesené z Evropy, jmenovitě řády Svobodných zednářů a Odd Fellowů, založené na podkladě přátelství, lásky a pravdy. Ale ani tyto řády nedovedly se zhostiti předsudků proti přistěhovalcům; i ony ztěžovaly a začasté přímo znemožňovaly cizincům, především pak přistěhovalým židům, vstup do svého středu. Uváží-li se pak, že právě židé následkem staletého utlačování byli a dosud jsou nejhorlivějšími průkopníky rovnosti a svobody lidstva, lze pochopiti, že zatoužili po vlastním obdobném řádu, který by podobné ušlechtilé zásady pěstoval mezi vlastními souvěrci. Tím dán by z e v n í podnět k založení řádu na podkladě židovském.

Ale i mentalita židů samotných nepřipouštěla představu pravého upřímného bratrství s novými občany americkými, založenými po mnohé stránce zcela odlišně. Přistěhovalý žid, jenž byl právě unikl evropskému ghettu, rozhlížel se nesměle a nedůvěřivě kolem sebe v tom velkém, volném a jemu dosud cizím prostředí. On silněji nežli v evropské vlasti cítil nutnost, aby se opřel o své souvěrce a semkl se s nimi v pevný šik, a aby zásady blahovůle, bratrství a svornosti uplatňoval především mezi svými souvěrci. Tak přidružil se k příčině zevní i důvod v n i t ř n í, jenž pak vedl roku 1843 k založení neodvislého řádu B'nei B'rith na půdě severoamerické.

Zatím však shasla na blankytě evropském jitřenka vytoužené svobody a rovnosti, zastřena byvši hustými mraky reakce a absolutismu. V tomto prostředí nebylo dosti světla a vzduchu pro ethické a kulturní poslání uvedených organisací; tím méně, když bylo roztrušováno, že se v nich soustřeďují živly podvratné, nebezpečné tehdejším státům policejním. Tím se stalo, že i náš řád B'nei B'rith zakotvil na půdě evropské, a to v Německu, teprve za čtyřicet let po svém vzniku, a že bylo se mu jen ponenáhlu probojovati k existenci v okolních zemích, jmenovitě v Rakousku. Po světové válce lze pak pozorovati utěšený vzrůst našeho řádu, jenž všude, kde zakotví, plní své poslání: pěstovat a povznášeti duševní a mravní úroveň židů.

Je tedy náš řád řádem židovským, čemuž nelze jinak rozuměti, nežli že je řádem spolčujícím muže židovského vyznání. Své členy čerpá výlučně z reservoiru židovského, a kdyby pramen tento vyschl anebo jen povážlivě změlčil, byl by tím nutně ohrožen celý náš řád. Má a musí míti tedy náš řád životní zájem na tom, aby židé zachovali si své zděděné náboženství. Neboť mohou se zajisté rozcházeti naše názory o tom, jsou-li židé, pozbyvší již dávno své státní samostatnosti, své země a svého obcovacího jazyka, dosud národem čili nic. V jednom jsou zajedno asimilanti i židé národní, že předním — ba tvrdím jediným — pojítkem židů jest jejich staré, úctyhodné náboženství.

Zesnulý bratr expresident dr. Spiegel praví ve svém spisku o podstatě a úkolech řádu B'nei B'rith, že běží řádu pouze o to, aby se židé sjednotili v celek, jehož pojítkem by nebyl konfesijní útvar, to jest náboženství, nýbrž toliko zásady ryzí humanity a lásky k bližnímu, jak obsaženy jsou v jejich víře. Zdá se na první pohled, že jsem s tímto názorem bratra dra Spiegla v rozporu. Ale rozpor ten jest jen zdánlivý. Neboť míní-li bratr dr. Spiegel, že židovstvo je jen kmenové a osudové společenství zvláštního druhu, tedy jakýsi útvar sui generis, pak nechtěl tím zajisté popříti, že vedle této jím tvrzené kmenové pospolitosti je to obzvláště společné náboženství, které tvoří pojem židovství; chtěl patrně jen říci, že není našemu řádu na závadu intensita náboženského cítění, jinými slovy, že bratrem řádu našeho může býti právě tak žid orthodox jako žid nevěrec, předpokládaje, že nevystoupil ze židovské víry. Tento názor je také v souladu s naší praxi při přijímání nových a posuzování starých členů. Z toho pak plyne, že i bratr dr. Spiegel byl přesvědčen, že význačným pojítkem židů a eo ipso i nutným předpokladem pro členství v našem řádu jest židovské náboženství.

Je proto naprosto vyloučeno, aby mohly někdy ethické a mravní nauky židovské víry kolidovati se zásadami našeho řádu. Kdyby k podobné kolisi mimo vše očekávání někdy došlo, znamenalo by to, že jest to náš řád, jenž se prohřešil proti svým základním zásadám. A toho bohdá nebude!

Při ukončení každé ložové schůze napomíná vicepresident podle rituale své bratry, aby přiváděli do svého středu každého ušlechtile smýšlejícího israelitu, aby společně s námi pečoval o naše zájmy a o blaho obecné. Kdykoliv jsem v uplynulém roce pronášel toto přede-

psané rituale, zamyslil jsem se nad otázkou, která se maně vybavila v mé mysli; řekl jsem si, že ušlechtile smýšlejících lidí jest a bude vždy hojnost, ale — tázal jsem se — bude také vždy dosti israelitů, abychom z nich vyhledávali ty, kdož ušlechtile smýšlejí?

Nejsem nijak pesimistou, ba jsem plně přesvědčen, že naše víra, která se zachovala přes tisíciletá protivenství až na naši dobu, přečká i budoucí věky. Ale už seslabení židovstva, již povážlivá a stále se množící vystupování z naší víry znamenají újmu pro židovský celek.

Porozhlédneme-li se retrospektivně na události posledních třiceti až čtyřiceti let, tedy na období, které je mizivě krátké proti tisíciletým dějinám židovským, tu pozorujeme veliké změny ve způsobu života našich souvěrců. Před třiceti lety byl ještě náš venkov poset četnými kvetoucími náboženskými obcemi, v nichž bydlilo mnoho souvěrců po většině na místech, kde již jejich otcové byli žili a kde si perně a těžce vydělávali svůj skromný denní chléb. Každá obec byla rodinou a všichni členové byli si bratry, kteří spolu vyrostli, kteří si navzájem pomáhali a kteří společně udržovali své chrámy, starajíce se o to, aby dětem jejich dostalo se vedle všeobecného vzdělání i výchovy náboženské. Až pak nastal hospodářský převrat: industrialisace a povlovné vyřaďování meziobchodu s jedné strany, socialisace, nákupní a prodejní družstva se strany druhé odnímaly židům vždy více možnost slušně se živiti. K tomu přidružily se i poměry společenské, vzmáhající se antisemitismus, na venkově dvojnásob citelný, pak pochopitelná snaha našich souvěrců, aby byli blíže soudobému životu kulturnímu a aby dětem svým umožnili vyšší a účelnější vzdělání. Tak nastal skoro náhlý, živelný odliv židů z venkova do větších míst, najmě do hlavních středisek: Prahy a Vídně. Na venkově zůstalo jen malé denně se menšící procento židů; a ti nejsou s to, aby udržovali spořádanou bohoslužbu, tím méně pak, aby pečovali o účelnou náboženskou výchovu své mládeže. Většina náboženských obcí již de facto zanikla, dalším obcím pak hrozí v dozírné době podobný osud; i nezbývá, než aby vláda na vlastní popud Svazu náboženských obcí a Nejvyšší rady židovské přikročila k nutné operaci a odstranila z tělesa židovského odumřelé součástky. Tím má býti umožněno zbývajícím obcím, aby se udržely na živu a aby se mohly postarati o náboženskou výchovu svých dětí a o udržování jakés takés bohoslužby.

Osiřely takto četné náboženské obce kdysi známé a proslulé, zůstaly jen opuštěné chrámy a modlitebny, ceny tu větší tu menší, jakož i starobylé, úctyhodné hřbitůvky. A oběma hrozí zkáza, nebude-li co nejrychleji zakročeno. Chrámy tonou v nebezpečí, že budou posledními mohykány židovskými, bez svolení úřadů a bez jakékoliv kontroly prodány a odevzdány profánním účelům — jak se ostatně již stalo — a starobylé sefry a rituelní náčiní, po staletí pečlivě hlídané, že budou zašantročeny, pokud si je neodveze s sebou ve svém moderním stříbrníku poslední zbylý žid; naše úctyhodné hřbitovy a hřbitůvky stanou se pak rejdištěm školní mládeže a pastvištěm dobytka.

Je to smutný úkaz, nad nímž se musí zamysliti každý dobrý žid. Neboť koho z nás nepoutají k těmto idylickým hřbitůvkům tklivé vzpomínky, kdo z nás nemá na nich uloženy své rodiče a prarodiče, kteří tam spí věčný sen po životě plném strastí a odříkání, kdo z nás ne-

spěchá aspoň jednou do roka na tato místa věčného klidu, kam nedoléhá šum a chvat denního života, aby vzdal úctu památce svých milých! A kdo z nás neprochází se s pocitem opravdové úcty a tiché piety po této půdě posvátné, kde odpočívají celé generace, jež žily kdys ve svém úzkém prostředí beznáročně a těžce, a přece jen tak šťastně a spokojeně, a které — kdyby dnes vstaly z mrtvých — neznaly by se k našemu životu a cítění, podle jejich přesvědčení tak bezbožnému a hříšnému, a raději by se znovu uložily k dalšímu věčnému spánku! A tato drahá místa jsou svrchovaně ohrožena a vezmou nutně za své, nebudou-li včas učiněna vhodná opatření.

Pohlédneme-li pak na náboženské obce *velkoměstské*, vyrostlé na úkor obcí venkovských, tu poznáme, že i zde nejsou poměry a vyhlídky nijak utěšené. Také zde není postaráno řádně o náboženskou výchovu mládeže naší, také zde vyzná se žák v dějinách kde kterého národa, ale neví nic o slavné minulosti svých praotců a o dějinách utrpení svých otců, neboť není dostatek způsobilých židovských učitelů a rabínů. To pak je další ožehavé nebezpečí, jež ohrožuje vážně židovstvo a jemuž lze předejíti jen urychleným zřízením židovského ústavu učitelského a rabínského semináře.

Než je tu i jiná vážná okolnost, která vadí tomu, aby vyučování náboženství potkalo se s trvalým účinkem. Závadou tou jest *nedostatek náboženského cítění u rodičů*, bez něhož sebe lepší vyučování školní je marné a beznadějné. Naše doba libuje si v tak zvaném moderním nazírání. Náboženství jest jí překonaným stanoviskem, které lze nahraditi mravoukou; stačí prý, je-li člověk řádný a nekrade-li a jak jinak hlásají tyto povážlivé bludy a sofismata. Ale židovští rodiče přezírají jedno: že to, k čemu se smí — chce-li — propracovati *dospělý* člověk, nesmí býti nijak vštěpováno vnímavé, ale nevyspělé a nesoudné mysli mládeže; jinak tu je nikoliv nebezpečí, ale přímo jistota, že dítě začne tam, kde otec přestal, to jest, že nevěra, bagatelisování a zesměšňování zděděné víry bude mu jen krátkým a snadno překročitelným můstkem k bezvěrství oficielnímu, k vystoupení ze židovského vyznání. Odtud pak je jen malý krok ke křtu! A to jest myšlenka, která zarazí i toho z nás, kdo není nijak zvlášť nábožensky naladěn. Syn, který se bude kdysi styděti za svůj židovský původ, za své židovské rodiče a jenž rozmnoží řadu odpůrců a nepřátel židů — není-li to pocit a myšlenka, která nutně otřese i těmi z nás, kdož si namlouvají, že náboženství je překonanou věcí, bezcenným hadrem, jejž lze beztrestně odhoditi? *Náboženská laxnost rodičů je prvním stupněm k bezvěrství dětí a k pokřtění vnuků, je býlím, na němž roste neúcta k rodičům a k vlastní minulosti a z něhož nutně vypučí odporný a nepřirozený květ antisemitismu k vlastní krvi!*

Nechť každý z nás si uvědomí, že to naše náboženství dalo světu myšlenku a v!ru v jednoho boha, myšlenku, bez které si nelze představiti mravní a ethické základy lidské společnosti, že naše náboženství bylo našim praotcům jediným zdrojem útěchy v temných dobách krutých věků, a že proto naše náboženství, ke kterému se utíkají i tak zvaní moderní židé, svírá-li je starost a zármutek, a do jehož svatyně

vkrádá se i osvícený žid aspoň dvakrát do roka, aby upozornil na sebe Prozřetelnost boží, když zapisuje do knihy života, kdo má žíti a kdo zahynouti, že ta naše stará, úctyhodná víra, to nevyčerpatelné zřídlo ethiky a mravnosti, útěchy a lásky k bližnímu, není přec jen tou bezcennou tretkou, kterou lze zahoditi, vede-li se nám dobře anebo zdá-li se nám náboženská daň příliš vysokou!

Řád náš jest řádem židovským, osud jeho jest spjat nerozlučně s osudem židovstva a jmenovitě s osudem židovského náboženství. Z toho vyvěrá povinnost jak každého z nás jako jednotlivce, zde i venku v životě, tak i povinnost našich loží a celého řádu B. B. jako celku, abychom se neuzavírali tomuto velikému a hrozivému nebezpečí a abychom svorně a účinně spolupracovali na jeho včasném zažehnání.

Ještě více ducha židovského do našich řad, ještě více námětů židovských a více zájmu pro ožehavé otázky náboženské výchovy naší mládeže a pro osud našich náboženských obcí, více židovské sebedůvěry a ušlechtilého sebevědomí!

Caveant consules! Bděme nad tím, aby řád náš neutrpěl časem smrtelnou ránu, pak totiž, až by nebylo už vůbec ušlechtile smýšlejících israelitů, které bychom mohli přiváděti do svého středu!

Die Geschichte eines nie geschriebenen Buches.

Von Dr. Fritz Knöpfmacher.

Die Geschichte der Schrift „Von den drei Betrügern" erschließt eine der interessantesten kulturhistorischen Komplexe. Es ist die Geschichte eines nie geschriebenen Buches, das durch fünf Jahrhunderte die Geister Europas beschäftigt und aufgewühlt hat und das doch niemals existierte, eines Buches, um dessen Autorschaft Menschen verfolgt, eingekerkert und gefoltert wurden und das doch keiner von ihnen geschrieben, ja nicht einmal gelesen hatte. Erst fünfhundert Jahre nach dem Zeitpunkte, in welchem zum erstenmale sein Titel bekannt wurde, hat ein Freigeist den Text zu diesem Titel hinzugedichtet und seiner Schrift etwa folgenden Inhalt gegeben:

Die drei großen Religionsgründer Moses, Jesus und Mohammed sind Betrüger gewesen und haben gemeinsam mit ihren Anhängern die von ihnen verkündeten Religionssatzungen aus egoistischen Motiven zur Stärkung ihrer eigenen Macht aufgestellt. Die Einleitung ist eine Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff überhaupt. Sie legt dar, daß alle Erkenntnis Gottes eigentlich ein Bekenntnis der eigenen Unwissenheit sei und daß sich die Menschheit in ihrer höchsten Angelegenheit selbst betrüge, wenn sie ein positives Urteil über Gott aufstelle. Der Gottesbegriff — wie man ihn auch fassen wolle — bleibt notwendigerweise widerspruchsvoll, denn man könne ebenso gut Gott als existierend wie als nichtexistierend bezeichnen. Trotzdem verlangen die Priester aller Religionen, daß Gott auf eine bestimmte Art verehrt werden müsse. Es tauche daher die Frage auf, wer soll unter den ver-

schiedenen Gottesverehrungen entscheiden, welche die allein richtige ist. Alle Priester und Verehrer einer bestimmten Religion berufen sich auf Erfolge und Wunder ihres Religionsstifters, auf besondere Offenbarungen, die nur ihm zuteil wurden und auf heilige, unantastbare Bücher. Zur objektiven Entscheidung, welche Religion die richtige sei, müßten eigentlich alle Religionen, ja noch mehr alle Kulte und Sekten genau und unparteiisch geprüft werden. Dies sei aber für die große Masse der Menschen unmöglich und deshalb verlangen die Priester von ihren Anhängern, daß sie skrupellos und ohne Nachprüfung ihnen glauben. Wenn man nun das, was die Priester lehren und was in den heiligen Büchern zum Beweise der Richtigkeit ihrer Religion steht, überprüft, dann sieht man, daß jede Religion die andere des Betruges und des Aberglaubens beschuldigt und den Stifter derselben als einen Erzschelm ausgibt. Die Beweise, die für die Richtigkeit der eigene Religion und die Unrichtigkeit der anderen angeboten werden, sind immer die gleichen. Wer soll zwischen so vielen Offenbarungen und anderen heiligen Büchern (es werden auch die alten Schriften der Inder und Chinesen herangezogen) den Richter spielen? Den Worten des Moses und der Evangelisten steht der Koran gegenüber. Immer habe der Religionsstifter den früheren Glauben verbessert, Moses das Heidentum, Christus das Judentum, Mohammed das Christentum. Es sei abzuwarten, wer den Islam verbessern werde.

Dieser erste Teil schließt dann mit der Erwägung, daß man sich daher nicht mit der Religion beruhigen dürfe, in der man zufällig geboren und erzogen sei, denn mit dem gleichen Rechte könne ein Neger, der nie aus seinem Lande herausgekommen sei, annehmen, es gäbe auf der Welt nur schwarze Menschen. Es biete also, wenn man sich dies alles recht überlege, keine Religion eine so tiefe innere Gewißheit und Überzeugung ihrer Richtigkeit wie etwa der Satz, daß zwei mal zwei vier sei. Man müßte daher folgerichtig eigentlich alle Religionen für wahr halten und da dies lächerlich sei, wäre der richtigste Weg, keine für wahr zu halten. An diese allgemeine Einleitung anknüpfend, wird im zweiten Teile der Schrift aufgezählt, welche Widersprüche und Unmöglichkeiten in den mosaischen Schriften vorhanden seien und daß diese nicht ausreichen, die jüdische Religion als die allein wahre und richtige zu beweisen. Es wird dann weiter ausgeführt, daß auch der Koran dieselben Mängel aufweise und daß dieses heilige Buch nicht das Recht habe, dem jüdischen Schrifttum deswegen Vorwürfe zu machen. Daran anschließend wird endlich auch in vorsichtiger Form angedeutet, daß dasselbe für das neue Testament gelte, so daß gegen alle drei geoffenbarten Bücher dieselben Bedenken obwalten.

Heute sind derartige freigeistige Betrachtungen selbstverständlich, im Mittelalter aber und in den ersten Jahrhunderten der neuen Zeit mußten solche Erwägungen wohl das berechtigte Aufsehen aller Kreise hervorrufen.

Die Betrugshypothese des alten Buches findet sich deutlich noch in Lessings „Nathan dem Weisen" wieder. Die Ringparabel, die über Boccaccio auf eine jüdische Quelle aus Spanien zurückgeht, nennt die Söhne mit den drei Ringen, von denen zwei falsch sind, drei „betrogene Betrüger". Lessing schwächt allerdings den Gedanken ab,

da die Fälschung vom Vater selbst angeordnet wird und auch von ihm nur zum Wohle seiner Söhne. Auch die anderen Gedankengänge des Buches „Von den drei Betrügern“, das er, wie seine Abhandlung über den Philosophen Cardanus beweist, gekannt haben muß, übernimmt Lessing im „Nathan den Weisen“ für die Begründung des Toleranzbegriffes, insbesondere wenn er davon spricht, daß alle Frommen ihre Religion deshalb für die einzig wahre halten und die anderen Bekenntnisse ablehnen, weil sie in ihr erzogen wurden und weil sie ihre Väter schon mit Liebe dieser Religion anhängen gesehen haben. So erscheint dieses Drama der Duldsamkeit geradezu eine Dramatisierung des vielgenannten Büchleins und es wurden ihm auch begreiflich dieselben Anfeindungen zuteil. Lessing hat damit gerechnet, denn in einem Briefe an seinen Bruder ahnt er voraus: „Die Theologen aller geoffenbarten Religionen werden freilich innerlich auf das Stück schimpfen.“ Dabei ist Lessing mit seiner Dichtung gar nicht so weit gegangen, etwas Prinzipielles gegen die Religion überhaupt sagen zu wollen. Für ihn waren alle drei gleichwertig. Den Schluß, den das Büchlein daraus gezogen hat, daß aus diesem Grunde keine für wahr gehalten werden könne, hat er nicht mehr abgeleitet.

Es wird nie aufgeklärt werden, von wem der Titel zu diesem Buche stammt, wann er aufgekommen ist und unter welchen Umständen. Historisch steht jedenfalls fest, daß zum erstenmale dieses Wortes von den „drei Betrügern“ in einer Encyklika Erwähnung getan wird, die Papst Innocenz IX. im Jänner 1239 gegen den Hohenstaufenkaiser Friedrich II. erließ. Dort heißt es: „Dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesus, Moses und Mohammed.“ Friedrich II. hat ganz entschieden bestritten, eine solche Äußerung getan zu haben, aber man kann sich, wenn man sich in jene Zeit zurückversetzt und die Weltanschauung dieses ganz hervorragenden Herrschers vor Augen hält, recht gut denken, daß dieses plasphemische Wort von ihm stammt. An seinem Hofe gab es keinen Rangunterschied der Konfessionen. Araber aus Asien und Spanien, Juden, römische und griechische Christen wurden von ihm in gleicher Weise ausgezeichnet, wenn sie sich durch künstlerische und wissenschaftliche Leistungen hervorgetan hatten. Er selbst war ein streitbarer Gegner des Papsttums und dürfte nach zeitgenössischen Urteilen im Verkehre mit den Anhängern so verschiedener Religionen eine Art pantheistischen Gottesglaubens gehabt haben. Es ist durchaus möglich, daß er selbst oder einer seiner zahlreichen Freunde ein solches Wort geprägt hat. Jedenfalls tauchte diese Bezeichnung für die drei Religionsgründer seither immer wieder auf und hat unter dem Namen dieses glänzenden Kaisers als Schlagwort eine ungeheure Wirkung ausgeübt. Es war gewissermaßen, wie Fritz Mauthner*) sagt, „die radikalste Antwort auf die Frage nach der wahren Religion“.

Dieses Wort war aber so vielsagend, so inhaltsreich, so voll Gedanken, daß man mit seinem Aussprechen schon die ganze Beweisführung für seine Richtigkeit mitdachte und mitkombinierte. Jeder, der das Wort gebrauchte, schrieb und dichtete es in seinem Geiste sozusagen selbst zu einer Abhandlung, zu einem Buche, zu einer Schrift

---

*) Geschichte des Atheismus, 3. Band.

um und jeder glaubte dann auch, daß dieses Büchlein schon geschrieben sein müsse, weil eigentlich jeder von den mittelalterlichen Denkern, der das Wort verwendete, geradezu befähigt war, es auch wirklich selbst zu schreiben. So nahm man es bald als eine feststehende Tatsache hin, daß dieses Buch existieren müsse, obzwar es niemand gesehen und gelesen hatte. Da man es nun als existierend annahm, mußte auch ein Verfasser dazu vorhanden sein und den suchte man natürlich in den Reihen der Männer, die ohnedies der Freigeisterei, der Ketzerei, des Atheismus verdächtig waren. Es gibt auch tatsächlich fast keinen aufgeklärten Kopf im Mittelalter und der ersten Jahrhunderte der Neuzeit, der nicht der Autorschaft beschuldigt wurde. Es sind Niederländer, Deutsche, Engländer, Franzosen, Araber, Christen, Juden und Heiden, die das Buch geschrieben haben sollen; bedeutende Namen und längst vergessene sind darunter. Ich nenne nur Giordano Bruno, der in Rom verbrannt wurde, Vanini, der in Frankreich den Feuertod starb, Pietro Aretino, Boccaccio, Machiavelli, der jüdische Philosoph Sa'd ibn Mansur, Erasmus von Rotterdam, Thomas Campanella, Rabelais, Thomas Hobbes, Milton, ja selbst Spinoza wurden als Verfasser genannt.

Sicher ist, daß keiner von ihnen das Buch geschrieben hat und daß es zu ihrer Zeit noch gar nicht existierte. Die Schrift, aus welcher der oben angegebene Inhalt entnommen ist, stammt aus einem Drucke mit der Jahreszahl 1598. Fünf solche Exemplare sind noch erhalten*). Bis zum Erscheinen des Buches von J. Presser**) glaubte man, in dem Drucke aus dem Jahre 1598 das vielgesuchte richtige Exemplar gefunden zu haben und es galt gewissermaßen als die letzte Niederschrift einer von Mund zu Mund überkommenen Tradition. Presser hat diese Legende nun zerstört und den Nachweis erbracht, daß dieser Druck erst im Jahre 1753 von einem gewinnsüchtigen Buchhändler, namens Straube, hergestellt und vordatiert wurde und daß er sich dazu der Handschrift eines damals lebenden Hamburger Freigeistes, des Johannes Joachim Müller, bediente. Es gelang ihm auch, die Handschrift selbst in der früheren Wiener Hofbibliothek, wohin sie von Prinz Eugen gebracht wurde, aufzufinden.

Von dem Druck aus dem Jahre 1598 wurden auch deutsche Übersetzungen hergestellt. Die letzte von Gregor von Glasenapp stammende (Riga 1909) enthält im Nachwort die grobe Unwahrheit, daß sich dieses Büchlein überhaupt nur gegen die jüdische Religion richte, daß es ursprünglich einen anderen Titel gehabt haben müsse, daß wahrscheinlich die Juden den Titel ersonnen haben, um die Aufmerksamkeit von sich abzulenken und auch den Stifter des Christentums herabzusetzen. Es wäre wirklich merkwürdig gewesen, wenn nicht auch dieses Thema eine antisemitische Färbung erhalten hätte.

Es ist das Verdienst Presser's, das geheimnisvolle Dunkel, das über dieses Buch gebreitet lag, aufgeklärt und mit historischer Sicherheit festgestellt zu haben, daß es bis zum Jahre 1753 über-

---

*) Das letzte erwarb ein Bibliophile im Jahre 1922 in einem Münchner Antiquariat um 20 Papiermark. Die Königin Christine v. Schweden setzte vergeblich 10.000.— Dukaten für ein solches Exemplar aus.

**) Amsterdam 1926.

haupt nicht existiert hat, daß nur der Titel, die Etikette, da waren und daß alle Menschen, vom 12. bis in das 19. Jahrhundert hinein, darunter die große Auseinandersetzung über den Wert und das Wesen des Gottesbegriffes und der Religion verstanden. Fritz Mauthner faßt den kulturhistorischen Sinn dieses Büchleins in die Worte zusammen:

„Das Einzigartige und wirklich Unerhörte ist die Tatsache, daß der Titel aus dem 13. Jahrhundert wie ein ungeheures Plakat dastand, daß man das Buch ja nicht selbst kannte, daß man es aber zum Verständnis des Titels und des in ihm steckenden Gedankenkomplexes auch gar nicht brauchte. Man wußte genau, was man unter diesem Schlagwort zu verstehen hat und die Kraft dieser These, die in diesem alten Titel verborgen liegt, hörte erst zu wirken auf, als eine bessere Psychologie die Frage nach der Herkunft der Religionen anders und besser gestellt hat. Solange man nur zwischen einer wahren Offenbarung Gottes und einem Menschenbetruge die Wahl zu haben glaubte, solange war bei den geistigen Menschen die Entscheidung eine einfache und es ist nicht verwunderlich, daß von diesem Gesichtspunkte aus dieser Buchtitel eine so bewegte Vergangenheit hatte.“

Aus anderen Distrikten.

Oesterreich.

Die Tagung des Verbandes fand am 29. April d. J. in Wien unter dem Vorsitz des s. w. Großpräs. Dr. Edm. Kohn statt. Vizegroßpräs. Maximilian Stein war als Vertreter des deutschen Distriktes, der s. w. Großpräsident Dr. Leon Adler als Vertreter des polnischen Distriktes zugegen. Aus der Reihe der Verhandlungsgegenstände seien folgende hervorgehoben: die Anregung zu einer Liste der im Weltkriege gefallenen Juden wird der Arbeitsgemeinschaft der außeramerikanischen Großlogen weitergegeben werden; der neue Ritualentwurf fand, ebenso wie in Deutschland, auch hier eine Ablehnung; ein Antrag auf eine Aktion zur Stärkung des Friedenswillens unter den Völkern wird ebenfalls der Arbeitsgemeinschaft überwiesen werden; die Schaffung eines Baufondes, für den von jedem Wiener Bruder obligatorisch 20 Schilling jährlich einzuheben sind, wird beschlossen. —

Wie wir bereits kurz berichteten, fand die Installation der w. „Graz“ am 6. Mai d. J. statt. Mehr als 80 Wiener Brüder nahmen an der Feier teil. Unsern Distrikt vertrat Großvizepr. Dr. Wiesmayer, den deutschen Expr. Dr. L. Baerwald (München), die Loge „Zagreb“ Präs. Dr. Schwarz und Vizepr. Dr. Spiegler. Der h. w. Ordenspräsident sandte seinen telegraphischen Glückwunsch („Willkommen jüngstes Kind“). Der Installation im prächtig geschmückten Sitzungssaal der Kultusgemeinde ging ein Festgottesdienst in der Synagoge voraus, an dem die jüdische Bevölkerung von Graz und Vertreter der Behörden teilnahmen. Br. Univ.-Prof. Rabb. Herzog hielt die Weiherede. Die Installierung nahm der s. w. Großpräs. Br. E. Kohn vor. Zwei neue Mitglieder wurden eingeführt. Präsident ist Komm.-Rat Simon Rendi dessen unermüdlicher Arbeit die Gründung zu danken ist. Vizepr. ist Rabb. Herzog, Mentor Obermed.-Rat Dr. L. Guttmann.

Abends fand im Hotel Wiesler das Festbankett statt, an dem auch die Schwestern teilnahmen.

Deutschland.

Kurz nacheinander veröffentlichen drei Logen als Jubiläumsschrift ihre eigene Geschichte. Aus der Geschichte der Ostpreußischen Loge in Allenstein, die 1902 gegründet wurde, sei hervorgehoben, daß sie gemeinsam mit dem Syna-

gogen- und Literatur-Verband in kleinen und kleinsten Ortschaften ihres Bezirkes Gemeindeabende veranstaltet, um in den verstreut lebenden Juden das Gefühl geistiger Zusammengehörigkeit zu stärken.

Die Geschichte der Saarloge in Saarbrücken hat ihr Br. Julius Israel verfaßt. Hier wird besonders auch die Arbeit der Frauenvereinigung gewürdigt, von der die Logenbibliothek verwaltet wird. Die Loge hat sich große Verdienste um den Religionsunterricht in den kleinen Landgemeinden erworben.

Die \w. Frankfurt-Loge begeht in diesem Jahr ihr 40jähriges Gründungsfest. Br. Expr. Gut hat auf 95 Seiten die Geschichte der Loge, durch die in Deutschland die vornehmen jüdischen Kreise zuerst erfaßt wurden, erzählt. 18 Wohlfahrtseinrichtungen verdanken der Frankfurt-Loge ihre Entstehung. Die Bibliothek enthält eine Jugendabteilung, deren Bücher nicht ausgeliehen werden, sondern die Brüder und Schwestern über die alten und neuen Jugendschriften nur orientieren sollen. Der Jugendverein „Montefiore", der 1896 ins Leben gerufen wurde, zählt über 1000 Mitglieder. Die Frauenvereinigung feiert in diesem Jahre ihr 25jähriges Bestehen. —

Die Brudervereinigung in Bad Nauheim veranstaltet während der Kursaison jeden Montag abends (8 Uhr) im Café König Zusammenkünfte; die München-Loge in Bad Reichenhall Montag abends im Restaurant Markovicz oder Beermann und ebenso in Bad Tölz, Mittwoch abends im Hotel Hellmann.

England.

Die Großloge hielt am 11. Juni ihr Jahresdinner ab, an dem auch Nichtjuden teilnahmen. Präsident Br. Elton rühmte dabei die Tätigkeit des Reichsrabbiners Dr. Hertz und der Mitglieder des Beth-Din, deren Rechtsprechung von der jüdischen Bevölkerung wie von den Behörden anerkannt werde. Der Beth-Din vermied ein „Chillul Haschem" dadurch, daß er in vielen Fällen von Familienzwistigkeiten befriedigende Entscheidungen traf und auf diese Weise solche Fälle den öffentlichen Gerichten fernhielt. Der Reichsrabbiner, schloß er, stehe im ständigen Dienste der gesamten Judenheit. Reichsrabbiner Br. Dr. Hertz erinnerte daran, daß er schon 1896 in Südafrika dem Orden angehört habe. Er sprach von den Versuchen zur Säkularisierung der Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden in Rußland, wodurch alles Jüdische eliminiert werde. Wir wünschen, sagte er, ein jüdisches Judentum, nicht ein Jazz-Judentum. Br. Prof. Selig Brodetsky sprach von der Loyalität der Juden gegenüber den Gesetzen des Landes. Richter J. A. R. Cairns vom Thames Police Court sagte, er habe sich in Charakter und Leben der Judenschaft von Ost-London so sehr eingewöhnt, daß er um keinen Preis der Welt in einen anderen Distrikt versetzt werden möchte.

Rumänien.

Die Großloge gab für Herrn Dr. Bernhard Kahn einen Ehrenabend. Großpräs. Oberrabbiner Dr. Niemirower würdigte die Persönlichkeit und den Wirkungsbereich von Dr. Bernhard Kahn. Im Namen der Loge „Noua Fraternitate" sprach Br. Dr. Berkowitz, im Namen der Loge „Lumina" Br. M. Sarateanu. Beide würdigten das Rettungswerk des Joint und die Rolle von Doktor Bernhard Kahn bei diesem Werke. Dr. Kahn erklärte, daß er von der Wirksamkeit der kulturellen und sozialen jüdischen Institutionen in Rumänien die besten Eindrücke empfangen habe, die Bukarester Judenheit bringe große Opfer für die soziale Fürsorge, er werde auch fernerhin für diese Institution eintreten.

Amerika.

Vom 9. bis 13. Mai d. J. haben in Cincinnati zwei große jüdische Wohlfahrtsorganisationen ihre Jahresversammlungen abgehalten, und zwar die Zentrale des jüdischen Gemeindebundes und die der jüdischen Fürsorge. Präsident der gemeinsamen Versammlung war der h. w. Ordenspräsident Cohen. Hauptprogrammspunkt war die Frage der jüdischen Erziehung.

Dieses Problem war auch Gegenstand einer längeren Rede des h. w. Ordenspräsidenten auf einer Tagung in New York.

UMSCHAU.

Das Ende einer Illusion.

Es war vorauszusehen, daß der geniale Schöpfer der Psychoanalyse, Br. Prof. Freud, seine Methode auch auf die Erscheinungen des sittlichen und religiösen Lebens radikaler als bisher ausdehnen wird, um zu erklären, daß Ethik und Religion sich bloß als das mechanische Ergebnis von Trieb und Angst darstellen. In einem kürzlich im psychoanalytischen Verlag erschienenen Büchlein „Das Ende einer Illusion" sucht Freud klarzumachen, daß alle religiösen Vorstellungen nur Produkte jenes verdeckten zwanghaften Prozesses sind, auf dem das ganze menschliche Leben sich aufbaut. Hier ist wieder einmal ein deutliches Beispiel dafür, wie große Psychologen (d. h. Schilderer des Seelenlebens) alle Tatsachen des Daseins aus bloßen Vorgängen des menschlichen Bewußtseins ableiten wollen. Etwas anderes aber ist mein Bewußtsein von einer Tatsache und etwas anderes diese Tatsache selbst. Sehr kraß und einfach gesagt: nicht weil ich den Baum sehe, existiert er, sondern seine Existenz bestünde auch, wenn ich ihn nicht sähe. Es gibt nun freilich Beziehungen zwischen meinem Sehen und seiner Existenz; es ist auch möglich, daß mein Sehen mich täuscht und ich werde in meinem Urteil vorsichtig sein, wenn ich aus meinem Sehen auf seine Existenz schließe. Aber ich werde doch niemals die Möglichkeit ausschalten, daß nicht erst wegen meiner Vorstellung vom Baum der Baum existiert. Das aber tut im Grunde derjenige, der alle Tatsachen, die wir in unserem Bewußtsein erfahren, aus dem Bewußtsein selbst erklären will. Es wird immer zu Widersprüchen führen, die Außenwelt als eine Projektion unseres Innern in den (scheinbaren) Weltraum zu betrachten, ja auch nur die Tatsachen der Logik (d. i. des objektiven Erkennens) oder die der Ethik (die Erkenntnis des Guten, selbst gegen persönliche Vorteile) aus irgendeinem sie begleitenden Gefühl zu erklären. Mit Recht heißt es in einem Artikel der letzten Nummer der Süddeutschen Monatshefte (von denen wir auch an anderer Stelle sprechen), der sich mit Freuds Schrift beschäftigt: „Die Ethik scheint das einzige Gebiet, in dem die Theorie (der Psychoanalyse) gelegentlich nicht folgerichtig durchgeführt wird. Es bricht nämlich bei Freud selbst immer etwas durch, das nichts zu tun hat mit seinem Gott Intelligenz und das er selbst einmal (S. 87) als Menschenliebe bezeichnet. Wenn es keine anderen Triebfedern als den Egoismus gibt, gehen einen eigentlich die Leiden und Mißhandlungen der Mitgeschöpfe nichts an. Wozu Menschenliebe, die wie jede Gefühlsregung die Alleinherrschaft des Verstandes nur stören kann?"

Wie man verschiedene Phasen der geschichtlichen Entwicklung psychologisch betrachten kann und Irrtümer und Täuschungen aufzudecken vermag, nicht aber die Geschichte selbst als eine Illusion bezeichnen wird, so mag man verschiedene Stufen und Vorstellungen der religiösen Lehren psychologisch darstellen und dem Verständnis näher bringen, aber das religiöse Phänomen im Menschen selbst bleibt an sich eine Wirklichkeit.

Wirtschaftliche Ethik.

In der öffentlichen Hauptversammlung des deutschen Rabbinerverbandes, der Anfang Juni in Berlin tagte, sprach Rabb. Dr. Lewkowitz über wirtschaftliche Ethik. Er setzte sich mit der Frage des Kapitalismus und des Sozialismus auseinander. Während dem Kapitalismus alles nur Mittel zum Zweck der Erzielung höchstmöglichster Rentabilität ist, stellte er ihm die jüdische Idee von dem Eigenwert der Persönlichkeit, den Humanitätsgedanken gegenüber, und insoweit Sozialismus den Eigenwert des Individuums trübt und vernichtet, stellt er auch ihm die jüdische Ethik gegenüber, die, mag sie noch so sehr den sozialen Charakter des Menschen betonen, den Eigenwert des Individuums aufrecht erhalten will. Auch der Korreferent Doktor Arthur Levy betonte den Primat des Menschen vor der Wirtschaft und hob mit besonderem Nachdruck das Recht auf den Sabbath als Parallele des Rechtes auf die Arbeit hervor.

Neben solchen ganz tiefsinnigen theoretischen Erörterungen mutet einen die Wirklichkeit oftmals wie ein Hohn an und ganz besonders dann, wenn unter dem Vorwand sittlicher Ideale niedrigster wirtschaftlicher Kampf geführt wird. So hat nach den Mitteilungen aller ungarischen Tageszeitungen Reichsverweser Horthy anläßlich der jüngsten Doktorpromotion sub auspiciis gubernatoris an der volkswirtschaftlichen Fakultät in Budapest gesagt: „In England und Frankreich ist die einzige Parole des Handels Ehrsamkeit und Zuverlässigkeit. Wenn der Handel eines Landes über diese Eigenschaften nicht verfügt, so kann er nicht darauf Anspruch erheben, daß man mit ihm Verkehr pflege. Darum ist es notwendig, die Ehrsamkeit unserer Rasse auch in diesen Berufszweig einzuführen.“ Erst auf eine Interpellation des Abg. Sandor hin wurde der Ausspruch dementiert.

Da wacht die Wiener Handelskammer viel energischer über die wirtschaftliche Ethik des Landes. In ihren am 14. Mai beschlossenen Richtlinien für die Begutachtung von Einbürgerungsgesuchen heißt es: „Ferner wird man hierbei, von rein wirtschaftlichen Erwägungen ausgehend, sich dessen bewußt sein müssen, daß es keineswegs im Interesse der einheimischen Wirtschaftskreise gelegen ist, wenn man es den Ausländern gar zu leicht macht, die österreichische Bundes- bzw. Landeszugehörigkeit zu erlangen, weil durch den starken Zuzug landes- und volksfremder Elemente, die sich in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit oft von einer Geschäftsmoral leiten lassen, die von den Sitten unseres Landes stark abweicht, eine derartige Ueberfremdung herbeigeführt werden kann, daß die bodenständigen Handels- und Gewerbetreibenden nur mehr mit Mühe die ihnen von Rechts wegen zukommende Stellung zu erhalten vermögen und um die Erhaltung ihrer Existenz unter Bedingungen, welche sich stetig verschlechtern, zu ringen haben.“ Daß sich diese Auslassungen gegen die Ostjuden richten, ist nicht schwer zu erraten. Aber was hier noch umschrieben ist, sagt die Deutsche Gesellschaft für Rassenpflege ganz offen heraus. In der Aula der Wiener Universität hat sie am 14. Juni einen Anschlag angebracht, in welchem u. a. zu lesen war: „Gleichberechtigung alles dessen, was Menschenantlitz trägt, schrie das Judentum seit mehr als einem Jahrhundert, solange bis das deutsche Volk diesen Unsinn zum heiligsten Staatsgrundgesetz erhob. So ist heute jeder Zulukaffer, jeder Hottentott, jeder eingewanderte Jude mit dem bodenständigen Deutschen gleichberechtigt, trotzdem die Juden die gesamte Unkultur des Ostens und Unzucht des Orients ins deutsche Land brachten. Es ist aber billiges Recht, wenn wir fordern: Deutschland den Deutschen, nicht aber den asiatischen Hebräern!“

Wenn es zur Wirtschaftsethik eines Staates gehört, gleichmäßig die Rechte und Lasten zu verteilen, dann muß einem der wirtschaftliche Niedergang des Judentums in Polen auch ethisch zu denken geben. Bei der Beratung des Budgets für Handel und Industrie in der Juni-Sitzung des polnischen Sejm hielt der jüdische Deputierte Heller eine großangelegte Rede, in der er die Position der Juden im polnischen Wirtschaftsleben kennzeichnete und eine Reihe von Forderungen der Juden begründete. Wir Juden, sagte er, fordern Recht auf Arbeit und gleiches Recht bei der Vergebung öffentlicher Arbeiten. Zu den Beratungen über soziale Versicherung, Arbeitsschutz, Emigration usw. wurden die großen jüdischen sozialen Organisationen nicht eingeladen. Die jüdischen sozialen Institutionen sind bei der Aufstellung des Staatsbudgets nicht berücksichtigt worden. Eine Institution wie die zentrale jüdische Waisenfürsorge, die jährlich 6 Millionen Zloty ausgibt, erhält von der Regierung einen Zuschuß von kaum 3 Prozent ihrer Ausgaben. Die jüdische Gesundheitsgesellschaft „Tos“ mit einem Budget von 3 Millionen Zloty jährlich erhält von der Regierung einen Zuschuß von bloß 2000 Zloty monatlich. Die neue Wirtschaftspolitik bringt unaufhörlich Tausende jüdischer Existenzen dem Ruin nahe.

Diese Ausführungen gewinnen erst die rechte Bedeutung, wenn man die Daten des Abg. Hertglas erwägt, die er in der letzten Sitzung des Sejm in seiner Rede vorgebracht hat. Er wies nach, daß, während die Groß-

und Kleingrundbesitzer fast Steuerfreiheit genießen, die Juden die Hauptlast der Steuern zu tragen haben. Zwei Drittel der gesamten direkten Steuern leisten ausschließlich die Städte. Das hat eine Verarmung des Handels und der Kleinindustrie zur Folge. Die steuertragende städtische Bevölkerung setzt sich hauptsächlich aus Juden zusammen. Die Juden bilden die Linie des geringsten Widerstand, und auf dieser Linie bewegt sich die Regierung. Die jüdische Bevölkerung wird diesen Druck nicht aushalten. An Hand von Daten und Tatsachen wies der Redner nach, daß die Juden 40 Prozent der gesamten Steuern des Landes leisten müssen. Nicht als Jude, schloß der Redner, sondern als Bürger von Polen protestiere ich von dieser Tribüne herab gegen die ungeheure Steuerlast, die auf die Schultern der jüdischen Bevölkerung Polens geladen wird. Aus dem wirtschaftlichen Zusammenbruch der jüdischen Bevölkerung erwächst eine Gefahr für den Staat.

Ob aus solchen Gründen das Bezirksgericht in Chilia in Rumänien mehrere jüdische Kaufleute, die an den Sabbathtagen ihre Läden geschlossen hielten, zu hohen Geldstrafen verurteilt und ihnen im Wiederholungsfalle die Entziehung der Gewerbescheine angedroht hat? Das Gericht begründete das Urteil damit, daß eine Geschäftssperre gleichbedeutend mit Störung der öffentlichen Ordnung sei. Das Appellationsgericht in Ismael bestätigte sogar das erste richterliche Urteil. Der Staat scheint dort um das wirtschaftliche Wohl der Juden so besorgt zu sein, daß er einen Geschäftsentgang nicht einmal um den Preis religiöser Gewissensfreiheit zulassen will. An einen solchen Fall von Wirtschaftsethik haben die Rabbiner in Berlin wohl nicht gedacht.

Claude G. Montefiore.

Am 6. Juni ist Claude G. Montefiore, der englische Philanthrop, Religionsphilosoph, Präsident der Weltvereinigung für das liberale Judentum, 70 Jahre alt geworden. Montefiore ist der Begründer der Jewish Quarterly Review, die er 1890—1910 mit Israel Abrahams herausgab. Sein zweibändiges Werk „The Bible for Home Reading“ ist die Bibel des englischen jüdischen Hauses geworden.

Der englisch-jüdische Historiker Lucien Wolf widmet ihm in der „C. V.-Zeitung“ einen Aufsatz, in welchem er die geistige Persönlichkeit Montefiores zeichnet, und schließt mit den Worten: „Montefiore hat nicht nur für das Judentum gearbeitet: er hat auch in Weisheit und wundervollem Gemeinsinn für seine jüdischen Brüder gewirkt. Seit fast 50 Jahren ist sein Name mit jeder sozialen Bewegung in der Gemeinde verbunden... Als Prophet des liberalen Judentums wird er sicherlich einen bedeutenden Platz in der jüdischen Geschichte finden, aber als Freund der Armen, als der unermüdliche Arbeiter für die Erhebung der jüdischen Massen und für die Reinigung des jüdischen Lebens und als der aufmerksame Wächter jüdischer Ehre hat er sich einen sicheren Platz in den Herzen seiner jüdischen Brüder errungen. Als Präsident der Anglo-Jewish Association und des Joint Foreign Committee ist er für eine ganze Generation hindurch eine der treibenden Kräfte in dem jüdischen Hilfswerk gewesen, durch das die Westjudenheit die Ostjuden von Bedrückung, Elend und Unwissenheit befreien will... Er ist ein großer Jude und ein treuer, unerschütterlicher Engländer.“

Bedeutsame Konferenzen.

Anläßlich der „Pressa“-Ausstellung in Köln fand dort anfangs Juni eine Tagung von Vertretern der jüdischen Landesverbände in Deutschland statt. Der Zweck der Konferenz war die Vorbereitung zu einem einheitlichen Reichsverband der deutschen Juden. — Zu einer lebhaften Debatte gab die Frage der Bezeichnung des Reichsverbandes Anlaß. Hier standen sich drei Meinungen gegenüber. Die Majorität wünschte die Bezeichnung „Reichsverband der deutschen Juden“, von badischer Seite wurde die Bezeichnung „Israelitische Religionsgemeinschaft des Deutschen Reiches“ vorgeschlagen, andere wünschten die Bezeichnung „Reichsgemeinschaft jüdischer Landesverbände“. Großpräsident Dr. Baeck führte aus,

die einzige, dem Geiste der Gründung entsprechende Bezeichnung sei: Reichsverband der deutschen Juden. Er wandte sich auch gegen die Bezeichnung „israelitisch“, die dem Empfindungsleben der zeitgenössischen Generation nicht entspräche. Als Name wurde mit allen gegen drei Stimmen festgelegt: „Reichsverband der deutschen Juden.“ Die Beschlüsse der Konferenz müssen nunmehr in allen Landesverbänden einzeln gebilligt und angenommen werden, erst dann kann zur Konstituierung des Reichsverbandes geschritten werden. Man kann aber sagen, daß seit dieser Konferenz die Konstituierung des Verbandes selbst nur noch eine Frage der Zeit ist.

Von der größten Bedeutung für das Judentum der ganzen Welt ist die Beratung der Jewish Agency-Kommission, die in London, im Hause des jüngst zum Lord ernannten Alfred Mond, des britischen Wirtschaftsführers und ehemaligen Ministers, stattfindet. Die Jewish Agency-Kommission, die aus den Amerikanern Felix M. Warburg und Dr. Lee K. Frankel, dem Engländer Lord Alfred Mond und dem Deutschen Direktor Oskar Wassermann besteht, tritt auf Grund eines Abkommens zwischen dem Präsidenten der Zionistischen Weltorganisation Dr. Chaim Weizmann und dem Führer der amerikanischen nichtzionistischen Juden zusammen. Sie ist eine Vorstufe zu der Jewish Agency, die im Palästina-Mandat des Völkerbundes vorgesehen ist als eine das Judentum vertretende Körperschaft, die die Mandatsmacht England und die Palästina-Administration bei der Schaffung des jüdischen Nationalheims in Palästina zu beraten und zu unterstützen hat. Die Jewish Agency soll laut dem Abkommen zwischen den Zionisten und den nichtzionistischen jüdischen Kreisen zur Hälfte aus Vertretern der zionistischen Organisation, zur anderen Hälfte aus Vertretern führender jüdischer Körperschaften in den wichtigsten Ländern der Welt bestehen. — An den Beratungen wird auch der Marquis v. Reading (Rufus Isaacs), der frühere Vizekönig von Indien, der im jüdisch-sozialen und religiösen Leben Englands eine führende Rolle spielt, teilnehmen.

Drei russische Judenprobleme.

Das russische Judentum hat heute in seinen drei verschiedenen Lebensformen drei schwere Probleme zu bestehen: das der Juden in den Städten, das der Landsiedler (vor allem in den neuen Kolonien) und das der außerhalb Rußlands wohnenden (vor allem der Staatenlosen).

Wir haben vor kurzem berichtet, wie ein wachsender Antisemitismus sich in den russischen Städten fühlbar macht, gegen den sich immer wieder Stimmen erheben, aber freilich immer lauter erheben müssen. Glücklicherweise haben sich die Verhältnisse in den russischen Kolonien in letzter Zeit wieder gebessert. Dem Moskauer Bureau des Agro-Joint wurde von seiner Krim-Abteilung gemeldet, daß sowohl der Weizen als auch die übrigen Saaten auf den jüdischen Feldern vorzüglich stehen.

Rechtlich und wirtschaftlich schwer ist die Lage der Tausenden von russischen Juden im Ausland. Ihr unermüdlicher Vorkämpfer ist der ehemalige russische Staatsrat Dr. Jacob Teitel, der Vorsitzende des Verbandes russischer Juden in Deutschland. Am 14. Juni feierte ihn anläßlich einer Durchreise die gesamte Hamburger jüdische Gemeinde durch ein Festbankett. Der Vorsitzende des Vorstandes der deutsch-israelitischen Gemeinde Herr Alfred Levy, leitete die Veranstaltung. Oberrabbiner Dr. Bruno Italiener würdigte die Rolle des russischen Judentums im geistigen Leben der Judenheit und betonte die Pflicht der deutschen Juden, das von Staatsrat Teitel geleistete Hilfswerk zu unterstützen. Der Präsident der Henry-Jonas-Loge Br. Dr. Alfred Unna sprach im Namen der drei Hamburger Logen, Dr. Lunz würdigte die Persönlichkeit Jacob Teitels, der für die russischen Juden die Bedeutung eines Symbols habe. Oberrabbiner Dr. Carlebach beschloß die Reihe der Appelle an die Hamburger Juden, das segensreiche Werk des Staatsrates Teitel tatkräftig zu unterstützen. Der Syndikus des Verbandes russischer Juden, Rechtsanwalt Dr. A. Goldenwaiser, gab ein Bild der weitverzweigten Tätigkeit des Verbandes, der neben einer rein charitativen Wirksamkeit auch eine Wiederaufbauarbeit leistet. Die juristische Abteilung des Verbandes ist bestrebt, die notwendige recht-

liche Grundlage für die Existenz der Flüchtlinge zu schaffen. Bei der jetzt herrschenden Entrechtung seien die Flüchtlinge zwangsläufig zu arbeitslosen Klienten der Wohlfahrtseinrichtungen degradiert. Es besteht die Hoffnung, daß die für Ende Juni vom Völkerbund einberufene zwischenstaatliche Konferenz eine neue Grundlage für die rechtliche Stellung der Staatenlosen geben werde.

So ist das heutige russische Judenproblem kritischer als das einer anderen jüdischen Gruppe. Denn wo die ökonomischen Grundlagen schwanken, verschärfen sich auch die geistigen.

Die ältesten Inschriften und Papyri zur jüdischen Geschichte.

Ueber dieses Thema handelt der Kölner Univ.-Prof. Dr. J. Scheftelowitz im letzten Sonderheft der Wiener „Menorah" anläßlich der Jüdischen Sonderschau auf der Kölner Pressa-Ausstellung. In dem Artikel heißt es:

Bis vor wenigen Jahrzehnten glaubte man noch, die Urheimat der Hebräer wäre die arabische Wüste gewesen. Doch keilinschriftliche Funde haben uns gelehrt, daß die alttestamentarische Ueberlieferung, gemäß der Abraham, welcher ursprünglich Abram hieß, von Mesopotamien kam, richtig sei. Prof. A. Ungrad konnte vor ungefähr 20 Jahren den Personennamen Abaram in Keilschrifturkunden des Berliner Museums aus dem 20. Jahrhundert v. Chr., die in der Nähe der Stadt Babylon gefunden sind, nachweisen.

Die älteste sicher hebräische Inschrift, die in Gezer (Palästina) im Jahre 1908 ausgegraben worden ist, stammt aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. Sie zeigt uns, daß in damaliger Zeit auch Bauern zu schreiben verstanden. Auf einem Kalksteintäfelchen, das etwa 11 Zentimeter hoch und 7 Zentimeter breit ist, hat ein Bauer diejenigen Monate, in denen die landwirtschaftlichen Arbeiten verrichtet werden, in ihrer natürlichen Reihenfolge aufgezählt. Zu jener Zeit, in der der israelitische Kalender noch nicht die babylonischen Monatsnamen übernommen hatte, sind die Namen der Monate in Beziehung zur Landwirtschaft gesetzt worden. Die Aufzählung beginnt mit dem „Monat des Einsammelns", der später den babylonischen Namen Tischri trägt. Dieses beweist, daß schon im 9. Jahrhundert v. Chr. das israelitische Jahr mit dem Monat Tischri begonnen hatte, denn der „Monat des Einsammelns" fällt wie das „Fest des Einsammelns" (= Sukkot) in den ersten Monat des Neuen Jahres. Die darauffolgenden Monate lauten: „Monat der Saat" = Marcheschwan. Die zwei eigentlichen Wintermonate, in denen jede landwirtschaftliche Feldarbeit ruht, sind hier nicht aufgezählt, sondern gleich nach dem „Monat der Saat" stehen „Monat der Spätsaat" = Schebat, „Monat der Flachsernte" = Adar, „Monat des Gerstenschnittes" = Nisan, „Monat des Schnittes des Ganzen" = Ijar, „Monat des Beschneidens der Reben" = Siwan, „Monat des Sommerobstes" = Tammuz. Die noch fehlenden zwei letzten Monate konnte der Schreiber auf diese kleine, bis zum Rande vollgeschriebene Tafel nicht mehr bringen.

Aus dem 9. Jahrhundert stammen ferner etwa 75 im Jahre 1910 in Samaria ausgegrabene Tonscherben mit hebräischen Aufschriften. Ein größeres Denkmal der altisraelitischen Schrift in rein hebräischer Sprache stellt die Siloah-Inschrift dar, die im Jahre 1880 durch badende Knaben nah dem südlichen Ausfluß des Siloah-Kanals aufgefunden und jetzt in Konstantinopel ist. (Die Inschrift spricht von der Anlage einer Wasserleitung.)

Aus dem 9. Jahrhundert stammt auch die moabitische Inschrift des Königs Mescha, der dem Reiche Israel tributpflichtig gewesen war, aber gleich nach dem Tode Ahabs (855) von Israel abfiel (2. Kön. 1, 1; 3, 25 ff.).

Eine wertvolle Bereicherung der direkten Quellen über die Juden unter der altpersischen Achämenidenherrschaft haben die im Jahre 1906 und 1907 in Aegypten gefundenen aramäisch geschriebenen Papyri geliefert. Im südlichen Aegypten liegt unterhalb des Katarakts die Stadt Assuan und ihr gegenüber die etwa drei Kilometer breite Nilinsel Elephantine, in denen der Perserkönig Kambyses im 6. Jahrhundert eine vorwiegend aus jüdischen Söldnern bestehende Militärkolonie angesiedelt hatte.

Die in Assuan und Elephantine gefundenen Papyri sind insofern be-

sonders interessant, weil sie uns zeigen, daß die dortigen Juden, obzwar sie nur eine geringe Bildung besaßen, dennoch des Lesens und Schreibens kundig waren und eine weltliche Literatur besaßen. Neben Geschäftsurkunden, Kauf- und Schenkungsverträgen, Ehekontrakten, Gerichtsurkunden und Briefen sind dort nämlich Fragmente einer Unterhaltungsliteratur gefunden worden.

Bücher und Zeitschriften.

Der Morgen.

Herausgegeben von Prof. Goldstein. — Philoverlag, Berlin.

Das Juniheft (2. Heft) des IV. Jahrganges bringt einen sehr eingehenden Artikel über „Freud und die Religion“ von Edgar Michaelis. Wir haben über Freuds Kampf gegen die Religionen an anderer Stelle dieses Heftes kurz berichtet. Auch der Artikel von Michaelis weist auf die unzulängliche Art der Freudschen Gedankengänge hin, erkennt aber in dem Buch ein bedeutsames Symptom unserer Zeit. In einem meisterhaften Essay über Rachel Varnhagen entrollt Margarete Susman das Bild der komplizierten romantischen Frau. Raimund Eberhard schreibt von seinem christlichen Standpunkt aus über die Beschneidung, die er als ein Symbol heiliger Kultur, nicht eines sinnlichen Angst-Kultus bewundert. Benjamin Segel veröffentlicht interessante Beobachtungen über die Geschichte des 19. Jahrhunderts unter dem Titel „Juden als unfreiwillige Werkzeuge der Weltpolitik“. Prof. Alfred Grotte erörtert den Zusammenhang zwischen dem zweiten Gebote („Du sollst dir kein Bildnis machen ...“) und der Entwicklung der jüdischen Kunst und zeigt, wie verfehlt die Ansicht Gurlitts von der Kunstfeindlichkeit der Juden ist. Der Artikel von Hans Heinrich über „Geschichtsdeutung und Geschichtsbetrachtung“ enthält den interessanten Gedanken, daß die Idee der Volksseele, aus deren Tiefe alles Geschehen eines Volkes quelle, die Konstruktion einer Geschichtsbetrachtung ist, deren metaphysisches Bedürfnis die bloß positivistische Methode nicht befriedigen könne. Das Heft enthält überdies Aufsätze von Hans Loewenberg: „Soll die jüdische Jugend Bibellektüre treiben?“, von Bertha Pappenheim über die jüdischen Kolonien in Sowjetrußland, von Paul Lazarus, Felix Perles (Neuerscheinungen zur jüdischen Religionsgeschichte), Julius Goldstein (zwei treffliche Besprechungen über Herriegels „Das neue Denken“ und Leo Baecks „Judentum“) u. v. a.

Menorah.

Jüdisches Familienblatt. Wien, Zelinkagasse 13.

Das Juni-Juli-Doppelheft erscheint als Festnummer zur jüdischen Sonderschau der Pressa in Köln, über die wir in der letzten Nummer berichtet haben. Justizrat Bodenheimer in Köln, der Vorsitzende der Sonderschau, leitet die Aufsatzreihe durch einen Artikel über Entstehung und Bedeutung der Isop ein, Moses Waldmann in Berlin und Dr. Simchowitz sprechen über die Berechtigung einer besonderen jüdischen Presseschau. Sehr interessant sind die Mitteilungen von Univ.-Prof. Scheftelowicz (Köln) über die ältesten Inschriften und Papyri, die auf die jüdische Geschichte Bezug haben. Über den Eilnachrichtendienst im alten Judäa schreibt Rabb. Dr. Rosenthal. Über die Geschichte der hebräischen Presse orientiert ein Aufsatz von Josef Lin. Das Heft bringt ferner Artikel über die Ita und Soncinogesellschaft, sowie zwei allgemeine Essays: „Der Literat als Tribun“ von Jakob Wassermann und „Die Seele des Juden und das Buch“ von Arnold Zweig. Damit ist aber die Fülle der Beiträge nicht erschöpft, und es sei nur noch auf die wertvollen Abbildungen hingewiesen.

Neuerscheinungen bei Reclam.

Von den jüngst erschienenen, geschmackvoll gebundenen Bändchen, die sich auch für die Reisezeit als Lektüre eignen, sei auf Dr. Emil Carthaus’ Schilderung seiner Suche nach dem Affenmenschen von

Java hingewiesen. Die Darstellung von Land und Leuten auf Java macht das Buch auch kulturhistorisch sehr interessant.

Freunden künstlerisch gehaltener historischer Skizzen wird der neue Band von Johannes Scherr menschlicher Tragikomödie willkommen sein. Er enthält die Geschichte einer Heilandsmutter aus dem Jahre 1794, ferner Schilderungen von Weimar und Paris zu Ende des 18. Jahrhunderts, Skizzen aus der französischen Revolution, über Fichte und Blücher.

Norbert Jacques veröffentlicht einen Roman „Der Hafen". Luxemburg, die Heimat des Dichters, ist der Schauplatz der bewegten Handlung, in deren Mittelpunkt ein junger Mann aus bürgerlichem Hause steht, der von Stufe zu Stufe sinkt und als Kohlenverlader eines Ozeandampfers langsam in die sittliche Welt zurückfindet.

In einer Novelle „Jonathan" läßt Albert H. Rausch die alttestamentarische Freundschaftstragödie Davids und Jonathans aufleben.

Von Frida Schanz erscheint eine sehr feinfühlige Novelle „Zweite Ehe"; von Hellmuth Unger ein in Bremen bereits aufgeführtes Mysterienspiel in fünf Aufzügen: „Mutterlegende."

Schließlich sei auf des bekannten Musikhistorikers Arthur Neißer Biographie des großen italienischen Komponisten Giacomo Puccini hingewiesen. —er.

Felix Braun: „Agnes Altkirchner."

Insel-Verlag, Leipzig.

Roman in sieben Büchern. Dünndruckausgabe.

Aus der Reihe der Nachkriegsromane, die in der letzten Zeit erschienen sind, hebt sich das Werk des Wieners Felix Braun zu dauernder Höhe empor. Der Untertitel: „Der Untergang des alten Österreich im Roman", ja schon der Name „Altkirchner" deuten auf den Kreis hin, in dem der Roman spielt. Es ist das alte Österreich im Jahre 1913. Eine Gruppe junger Literaten, Künstler und Studenten, eine Hofratsfamilie, der Oberst Altkirchner mit seiner goldhaarigen Tochter leben ganz atmosphärenhaft vor uns. Da bricht der Weltkrieg über sie herein und bringt alles in Verwirrung. Die Schicksale ihres individuellen Lebens sind ein Abbild des Schicksals aller. So wie in dieser furchtbaren Zeit der Zerrüttung äußerlich alles wankt, so zeigt sich der innere Verfall in der Moral, im Glauben, in der ganzen Lebensanschauung. Aber es gibt einen Aufschwung aus dem Leid: Hinwendung zum Religiösen. Dies nicht in dem Sinne äußerlichen Zelotentums, sondern in einer Art inniger Lebensdemut! Die Jenseitigkeit des inneren Menschen ist der religiösen Weisheit letzte Beglückung. Die Stimmung, die der Schlußteil hervorruft, läßt sich nur noch mit Thomas Manns „Zauberberg" vergleichen. Auch Braun steigert seine Kunst zu einer philosophischen Erkenntnis, ohne daß dem Anschaulichen und Gefühlsmäßigen dabei Abbruch geschähe. Er bleibt Gestalter, auch wo er räsoniert. Aber wenn man bis zu diesem letzten Gipfel des Werkes vorgedrungen ist, wo einen der Hauch wissender Resignation alle Sinne ergreift, spürt man, nicht nur im Bereich der Kunst, sondern auch hoher Lebenserkenntnis zu stehen. Mag auch Felix Braun diese Erkenntnis eine Umdeutung des Christentums nennen, so liegt darin nur ein Tribut des Dichters an den Kulturkreis seiner Gestalten und es ist nichts anderes als der allmenschliche Triumph des Religiösen, dessen starke Akkorde, von meisterhafter Hand gespielt, in einem nachtönen.

bf.

Wolf-Pollak-Färber: Geschichte Israels.

Reichenberg, Nordböhmischer Verlag.

Die Frage des Religionsunterrichtes an den Mittelschulen ist wohl das schwierigste Problem der jüdischen Erziehung. Die leichtere Seite der Frage ist noch die des jüdischen Geschichtsunterrichtes. Aber selbst hier ist wenig getan worden. Noch immer wird die neuere und neueste Geschichte als literarische Strömung behandelt und statt sachlicher Zusammenhänge bringen die Lehrbücher Apologetik. Das sehr alte Buch von Wolf-Pollak, das etwa der Auffassung vom Judentum in den Siebzigerjahren des vorigen Jahrhunderts entspricht, ist in seinem letzten (V.) Teil von Dr. Färber, und auch hier bloß in den Schluß-

partien (vom 13. Jahrhundert an), neu bearbeitet und den gegenwärtigen, staatlichen Verhältnissen angepaßt worden. Die neue Bearbeitung gibt in knapper Form einen guten Überblick über die Hauptetappen der jüdischen Geschichte in den letzten Jahrhunderten und läßt vor allem den Atem der Gegenwart in dem Schulbuche verspüren. Und darauf kommt es ja beim jüdischen Geschichtsunterricht besonders an: das Judentum als etwas Gegenwärtiges fühlbar zu machen. t.

Personalnachrichten, Mitteilungen.

Sterbefälle.

Br. Johann Spiegel, eingeführt in die w. „Bohemia" am 4. Dezember 1905, gestorben am 15. Mai 1928;

Br. Josef Burg, eingeführt in die w. „Praga" am 13. April 1918, gestorben am 23. Mai 1928;

Br. Gotthold Pan, eingeführt in die w. „Bohemia" am 8. August 1893, gestorben am 26. Mai 1928;

Br. Fritz Glaser, eingeführt in die w. „Veritas" am 21. Juli 1924, gestorben am 2. Juni 1928;

Br. Adolf Nasch, eingeführt in die w. „Moravia" am 24. Feber 1917, gestorben am 4. Juni 1928;

Br. Dr. Salomon Kirchenberger, eingeführt in die w. „Karlsbad" am 8. Juli 1594, gestorben am 6. Juni 1928.

Br. Leopold Teltscher; eingef. in die w. „Moravia" am 11. Mai 1912, gest. am 13. Juni 1928.

Ausgetreten ohne Abgangskarte.

Alfred und Viktor Wolf, Proßnitz, Komenského 8, beide aus der w. „Moravia".

Die Sammlung unseres Distriktes

für die vom Erdbeben heimgesuchten jüdischen Gemeinden in Bulgarien hat eine Gesamtsumme von 131.315 Kronen ergeben.

Von der w. „Alliance".

Die Loge patronisiert eine Kolonie jüdischer Blinder. Zu ihr gehören 3 Bürstenbinder, die erstklassige Erzeugnisse liefern, nicht bloß für den Haushalt, sondern auch für Fabriken zur Reinigung von Maschinen u. dgl. Br. Siegfried Fleischer in Budweis übernimmt Bestellungen. —

Die Loge „Alliance" bittet die Schwesterlogen, ihr folgende Nummern der Zweimonatsschrift zu überlassen: Jhg. I—IV (ganz); Jhg. XV (1912) Nummer 3—6; Jhg. XVI. (1913) 2—5); Jhg. XVIII (1915) 4, 5; Jhg. XIX. (1916) 3, 4; Jhg. XX (1917) 1, 2; Jhg. XXII (1919) 1, 2, 3, 6; Jhg. XXIII/IV 1920/21 4, 6. Mitteilung erbeten an Br. Dr. Fritz Kollmann, B.-Budweis, Pražská 23a.

Br. Expräs. Dr. Ing. Siegwart Hermann.

Br. Expräs. Hermann der w. „Bohemia" ist an der čech. Technik in Prag zum Doktor promoviert worden. Die bedeutende wissenschaftliche Inanspruchnahme der letzten Zeit hat Br. Expräs. Hermann nicht gehindert, eifrig an allen Logenarbeiten teilzunehmen. In der Maisitzung der w. „Bohemia" wurde der verdienstvolle Bruder herzlichst beglückwünscht.

Promotion „sub auspiciis".

Der Sohn unseres Br. Dr. G. Hartmann in Pilsen und Enkel des Ehrengroßvizepr. Schanzer, Herr P. Hartmann, wurde in diesen Tagen in feierlicher Weise an der Deutschen Universität in Prag zum Doktor der Rechte promoviert. Man weiß, mit welchen Schwierigkeiten auch heute noch diese ehemals „sub auspiciis" genannte Promotion für einen Juden verbunden ist.

Das Bureau der Wiener Großloge

im IX. Bezirk, Universitätsstr. 4, macht die Brüder, die zu den Festveranstaltungen nach Wien reisen, aufmerksam, daß es während der Sommermonate jeden Montag und Donnerstag ab 5 Uhr nachm. für Auskünfte für auswärtige Brüder zur Verfügung steht und daß die Brüder auch Zeit und Ort der Zusammenkünfte der Wiener Brüder erfahren können.

Verantwortlich für den Inhalt: Dr. Friedrich Thieberger, Prag I., Kaprová 13
Die Benützung der Zeitungsmarken wurde von der Post- und Telegraphendirektion in Prag unter Zahl 182.082 ex 23 bewilligt.

Druck von Heinr. Mercy Sohn in Prag.
Die Benützung der Zeitungsmarken wurde von der Post- und Telegraphendirektion in Prag unter Zahl 182.082 ex 23 bewilligt.